REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
IMP. PAUL BRODARD

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-TROISIÈME ANNÉE

LXVI

(JUILLET A DÉCEMBRE 1908)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

LA FINALITÉ EN BIOLOGIE

ET SON FONDEMENT MÉCANIQUE

Les explications par les causes finales ont disparu, définitivement, semble-t-il, des sciences biologiques. Ni dans leur ensemble ni dans leurs détails les êtres vivants ne réalisent l'exécution d'un plan préconçu. La morphogenèse n'est point comparable au travail humain, intelligent et conscient. Il n'y a pas de principe organisateur propre en particulier à un type déterminé de vivant. Il n'y a pas, quoiqu'en ait dit Claude Bernard, d' « idée directrice » préparant dès le germe l'avenir des individus ou des espèces. L'erreur du finalisme radical, fait remarquer M. Bergson, est de croire que les choses et les êtres ne font que réaliser un programme une fois tracé, et le finalisme ainsi entendu n'est qu'un « mécanisme à rebours » inconciliable avec les faits[1].

Mais si la science a délaissé à jamais l'hypothèse d'un démiurge, transcendant ou immanent, de même que celle de forces organisatrices ou divinatrices, spéciales à chaque vivant, elle n'a fait, au demeurant, que mettre de plus en plus en lumière l'importance de la notion de finalité et même la nécessité du langage finaliste en biologie. La finalité, en effet, peut être définie « l'adaptation des éléments au tout, des antécédents au conséquent[2]. » Il y donc finalité, ou au moins présomption de finalité dès qu'il y a *convenance*. Or, l'idée de convenance est explicite ou implicite dans les notions qu'avec une approximation croissante le biologiste applique à la vie, à la forme vivante, à la fonction et à l'organe après les avoir dégagées de l'analyse des cas particuliers. Qu'il s'agisse de comprendre le mécanisme d'une fonction, les particularités d'un organe ou les vicissitudes des organismes au cours de l'évolution, les raisons de

1. *L'Évolution créatrice*, p. 42 et suiv. (F. Alcan).
2. Goblot, Fonction et finalité, *Rev. phil.*, juin 1899.

convenance, d'utilité, d'appropriation et d'adaptation interviennent, sinon comme raisons génétiques ou causales, du moins comme principes explicatifs et descriptifs. Car ce sont ces idées, et elles seules, qui donnent un sens à l'être vivant et qui font qu'il signifie quelque chose de plus, comme existence, qu'un processus mécanique ou chimique. La finalité est la forme spécifique de signification des manifestations de la vie, et elle est par suite le concept spécifique de la biologie. « Dès qu'on admet la vie, fût-ce sous sa forme la plus basse, comme une donnée au delà de laquelle on ne remonte point, on admet à son insu de la finalité et à vrai dire toute la finalité qu'il puisse jamais y avoir dans le monde[1]. » Ainsi, d'une part, nécessité de reconnaître que la nature vivante est tout entière imprégnée de finalité et que tout s'y passe comme s'il y avait des causes finales, et d'autre part, impossibilité de recourir à des hypothèses douant ces causes finales de réalité et imaginant dans les opérations de la vie des intentions, des desseins, fussent-ils même des velléités, telle est l'attitude fort embarrassante qui s'impose au philosophe, en l'état actuel de la science.

On a cru que le darwinisme nous tirerait d'embarras et que le principe de la sélection naturelle suffirait pour concilier la finalité biologique avec le déterminisme physique, et montrer que la finalité s'introduit d'elle-même dans la nature, sans intelligence, et bien avant l'intelligence.

Cependant, avec un peu de réflexion, on s'aperçoit que la sélection implique une organisation préalablement donnée, quelque rudimentaire qu'elle soit, une coopération de facteurs appropriés. une coalition d'éléments harmoniques, qui, pour simple qu'on la suppose, est justement la vie *in principio*. On a d'abord remarqué que le darwinisme est moins une méthode explicative qu'une facilité de constatation. Ce n'est pas donner la raison d'une variation que de dire qu'elle constitue un avantage pour une espèce déterminée. « Une variété ne peut être cause de sélection que si elle est avantageuse ou défavorable; autrement pas d'explication. Or il est impossible de définir d'avance l'avantage ou le désavantage pour une qualité. Le darwinisme, alors, est une simple constatations tatistique; il ne constate que ce qui devait arriver; c'est tout.

1. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 277. (F. Alcan).

C'est trop vague au point de vue de la causalité. La sélection naturelle termine une évolution ; elle ne peut l'expliquer[1]. »

Mais il y a plus : le triage continuel qui s'opère par la survivance des plus aptes et la disparition des moins aptes peut bien expliquer la production de certaines complications d'organisation, de certaines harmonies étonnantes des êtres avec leur milieu ou avec d'autres êtres, comme les phénomènes de reproduction en fournissent maints exemples; on comprend comment la lutte pour l'existence joue le rôle d'une sorte de tamis, à mailles de plus en plus étroites, qui ne laisse passer que les formes et les fonctions les plus parfaites; mais ce que la sélection naturelle n'explique point c'est l'organisation en général et le fait même qu'il y a des êtres adaptés et d'autres inadaptés, c'est-à-dire à toute époque et en tout lieu et pour toute manifestation de la vie, un *optimum* et son contraire; autrement dit, on ne conçoit pas comment le facteur sélectif, agent purement négatif d'élimination, pourrait en agissant au cours des siècles se fabriquer la matière même sur laquelle il agit, à savoir la vie, plastique et mobile, variant au gré des rencontres fortuites de causes internes ou externes, mais conservant toujours un fonds commun de propriétés irréductibles que l'organisation, la reproduction et l'hérédité expriment et conservent à travers toutes les vicissitudes du devenir.

Le darwinisme n'est donc pas victime des nécessités du langage lorsqu'il trahit sa propre insuffisance et son incomplète intelligibilité par les termes dont il se sert : *struggle for life*. La lutte pour l'existence n'est, en effet, pas un fait premier, une constatation à laquelle l'esprit peut s'arrêter sans chercher à se satisfaire par quelque principe plus intelligible. La lutte pour l'existence n'est ni un fait mécanique, ni un fait chimique; elle exprime que tout être vivant et tout moment de son existence représentent une victoire sans cesse renouvelée sur des forces antagonistes, que la vie est le prix d'une conquête à chaque instant menacée et qu'elle ne s'entretient pas, comme un mouvement, en vertu de la seule inertie ou grâce à une chute de potentiel. La lutte pour l'existence n'est pas seulement un symbole; elle exprime l'insuffisance de la

1. F. Houssay, *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 6 avril 1905.

notion toute mécanique de sélection pour rendre compte de la finalité biologique. La finalité virtuelle de tout ce qui vit est supposée donnée. Il est inexact, par conséquent, de prétendre que les explications darwiniennes ont supprimé radicalement les explications téléologiques; elles en ont seulement changé le sens; elles ont montré que, l'aptitude à vivre et à triompher de la désorganisation étant donnée, les harmonies particulières peuvent s'expliquer par des accidents heureux, mais elles ont fait ressortir d'autant plus l'essence utilitaire, partant finaliste, de l'organisation en général et de tous les phénomènes par lesquels la vie s'affirme.

La tendance à expliquer l'apparence de finalité dans la nature vivante par le hasard combiné avec le déterminisme des causes efficientes est la tendance naturelle de la philosophie mécanistique. Bien qu'elle n'ait trouvé son expression la plus précise et la plus rigoureuse qu'au siècle dernier, avec Darwin, elle remonte aux origines de la philosophie scientifique, à Empédocle et aux Epicuriens. Mais plus elle s'est perfectionnée, à mesure qu'augmentaient les connaissances positives, plus la critique a pu aisément percer à jour la pétition de principe dont elle s'enveloppe : à nier l'existence de toute finalité extrinsèque, en la remplaçant par le jeu combiné de triages automatiques, elle n'a réussi qu'à mettre davantage en lumière la finalité intrinsèque des phénomènes biologiques.

L'insuffisance de l'hypothèse de la sélection apparaît encore plus nettement lorsqu'on l'applique aux éléments mêmes des organes, aux tissus et aux cellules, en considérant ces dernières comme les individus véritables. La membrane cellulaire est un filtre à fonction complexe; elle protège le cytoplasme et en fait un petit laboratoire fermé, à l'abri des influences extérieures. Le rôle de la membrane est capital; elle laisse passer de préférence les substances utiles à la nutrition du plasma, elle arrête les autres. Cette disposition « providentielle » est le résultat de la sélection : « La membrane n'a pas été fabriquée en vue d'une fonction. Elle est ce qu'elle est, et fait ce qu'elle peut, en raison de sa constitution physico-chimique. Les membranes sont dues sans doute à la condensation d'une couche superficielle sur une masse en suspension dans un liquide qui ne la dissout pas, mais qui exerce sur elle une action physico-chimique particulière.

Ainsi constituées, elles déterminent nécessairement certains phénomènes osmotiques. Si le triage osmotique est tel que les substances convenables passent et que les nuisibles soient arrêtées, la cellule continue à vivre, sinon elle est condamnée. L'histoire phylogénétique des premiers êtres ou des éléments de nos tissus contient peut-être beaucoup d'essais avortés dus à cette cause. Ceux-là seuls parmi les éléments primitifs ont été conservés et peuvent être observés aujourd'hui qui, de par leur constitution initiale et les conditions ambiantes, se sont d'emblée constitués sous une forme compatible avec la vie et la reproduction. Il en a été de même lorsque, dans le cytode, s'est constitué le noyau et quand, dans le cytoplasme ou le noyau, se sont différenciés les organes de la cellule. Ici comme partout la sélection naturelle, en ne laissant vivre que ce qui est apte à vivre, donne l'illusion du providentiel[1] ». On saisit, sur cet exemple, le fort et le faible du raisonnement darwinien. Il est infiniment probable qu'un triage prolongé ait présidé à la formation des cellules à fonctions osmotiques complexes, telles que nous les observons. Mais ce triage à lui seul n'aurait pas suffi pour faire d'une masse microscopique de substances protéiques l'organisme déjà singulièrement compliqué qu'est une cellule à noyau et à membrane extérieure. Dans le protoplasme résidait une aptitude primordiale à se conserver, à s'accroître et à se propager, c'est-à-dire une aptitude à vivre. Et cela même ne suffisait pas, car si les variations dans la structure du protoplasme ont été possibles dans n'importe quel sens, rien ne permet de comprendre pourquoi les variations défavorables n'ont pas été plus nombreuses que les variations favorables. A la limite, toutes probabilités égales dans l'apparition et l'ordre d'apparition des variations favorables, il faudrait un temps infini pour qu'un degré fini d'organisation apparaisse dans la matière supposée d'abord dépourvue de toute organisation. Finalement on est ainsi amené à supposer, dans les propriétés de la matière colloïdale dont sont formés les édifices vivants, les conditions initiales, physiques ou chimiques, d'actions et de réactions qui constituent la vie élémentaire, encore tout à fait obscures et mystérieuses pour notre physique et notre chimie actuelles.

1. Yves Delage, *L'hérédité*, p. 787.

Telle est la conclusion d'une sommaire critique *a priori* des explications darwiniennes de la finalité biologique. Les recherches les plus récentes sur l'origine des espèces lui apportent, semble-t-il, la confirmation des faits. On attribue de moins en moins aujourd'hui à la sélection, telle que l'entendait Darwin, le rôle de facteur principal de l'évolution. Des expériences faites sur diverses espèces végétales tendent à prouver que les variations *individuelles*, les *petites variations*, sont impuissantes à provoquer la formation d'espèces nouvelles et qu'elles sont presque toujours noyées par l'amphimixie, de telle manière que l'espèce se conserve par la persistance d'un type moyen, les écarts étant répartis suivant la loi de Quételet. A ne considérer que les causes intrinsèques de l'évolution on ne songe plus à admettre sans discussion que les espèces se soient différenciées les unes des autres par des variations continues de faible amplitude s'additionnant progressivement. La théorie des *mutations*, c'est-à-dire des variations soudaines et comme explosives, de grande amplitude, est à présent de plus en plus en faveur. Abstraction faite des facteurs lamarckiens et envisagées comme *spontanées*, les mutations seraient, dans un grand nombre de cas, les causes les plus problables de l'apparition des espèces nouvelles.

Mais avec la notion des mutations la théorie darwinienne prend un nouvel aspect. Quelles que soient les causes des mutations, elles constituent un facteur d'importance non négligeable vis-à-vis de l'action continue du triage opéré par la lutte pour l'existence. On n'est plus en présence d'une matière amorphe et passive au sein de laquelle la sélection naturelle créerait automatiquement et par degrés insensibles les organisations les plus compliquées, mais en présence d'une matière qui renferme en elle-même des virtualités puissantes, qui n'attendent que l'occasion propice pour éclater violemment. Les mutations sont des passages brusques d'un état d'équilibre à un autre, et à ces états d'équilibre est inhérente une finalité qui ne vient ni du triage, ni de l'ambiance. Les mutations manifestent la finalité interne des organismes, c'est-à-dire l'harmonie des éléments avec l'ensemble. Si, comme on est porté à le croire, la discontinuité des mutations est plus apparente que réelle, si le passage brusque d'un état d'équilibre à un autre est comparable à une accumulation de petites varia-

tions, d'abord latentes, et qui ne se manifestent morphologiquement qu'au moment où elles excèdent la capacité de tolérance du premier des deux états d'équilibre, de même qu'un grain de sable suffit à faire mouvoir les plateaux d'une balance lorsqu'on arrive à la limite de sensibilité de l'instrument, les mutations se reproduiraient sous l'influence de très légers changements dans les conditions d'existence des organismes (attaques de parasites, traumatismes, etc.), lorsque la limite de latence des variations internes serait atteinte. Dès lors il n'y aurait plus aucune proportionnalité entre l'intensité des changements externes du milieu et celle des changements qu'ils provoquent dans un organisme; il y aurait vraisemblablement des mécanismes, en quelque sorte autonomes, de réactions particulières à chaque vivant, en réponse aux excitations du dehors, et les mécanismes de ces réactions seraient tout pénétrés de finalité. C'est dire, en un mot, que la considération des mutations ne permet pas de s'en tenir au darwinisme pur et qu'elle conduit au lamarckisme.

Selon Lamarck et les écoles qui se réclament de lui, l'adaptation au milieu est une propriété essentielle de la vie. La fonction crée l'organe, et le besoin provoque la formation de structures propres à le satisfaire. Les doctrines lamarckiennes ont cet immense avantage de regarder les difficultés en face : loin de nier la finalité biologique, elles la mettent au premier plan et la considèrent comme le caractère fondamental de ce qui vit. Et d'abord elles traduisent directement les faits. Partout les êtres sont adaptés au milieu, et l'adaptation est souvent si rapide qu'il est impossible, à moins de se refuser à l'évidence, d'attribuer l'adaptation à la sélection naturelle. Par une conséquence, d'ailleurs logique, de l'importance exclusive attribuée au triage des individus et des germes, les darwinistes purs nient l'hérédité des caractères acquis. Les mutations, d'après eux, seraient dues seulement aux hasards de l'amphimixie. Or, des expériences, qui paraissent décisives, vont à l'encontre de cette théorie. En 1852, le botaniste norvégien Schübeler eut l'idée de semer dans le nord de la presqu'île scandinave des graines de céréales récoltées à Stuttgart. La première récolte ne fut obtenue qu'au bout de 120 jours; la culture fut poursuivie les années suivantes; en 1857 il sema des graines recueillies par lui en 1855 et constata qu'il pouvait récolter les graines au bout de 70 jours. En

cinq années, la plante s'était donc accommodée au climat et était capable de mûrir 50 jours plus tôt qu'avant. Pendant ce temps, des graines de la même variété, semées à Breslau, exigeaient pour mûrir une période de végétation de 122 jours[1]. Sans doute, dans ces transformations rapides, la sélection intervient; le climat fait le triage, les graines incapables de supporter les froids sont tuées. Mais il est aussi clair qu'elle n'agit ici que d'une manière négative et que la plasticité adaptatrice des êtres est le facteur positif de la transformation, et d'une transformation dont la signification est nettement finaliste, étant une transformation non seulement utile, mais indispensable au maintien de la vie. Au surplus les métamorphoses des végétaux sous l'influence du milieu sont souvent encore plus rapides. En cultivant le topinambour à 2 400 mètres d'altitude, M. Bonnier a obtenu dès la première année un végétal d'aspect si différent du topinambour ordinaire qu'un examen microscopique permit seul d'affirmer son identité d'espèce avec ce dernier. En une année la plante s'était adaptée au climat et avait adopté le port des plantes alpines ou glaciaires[2]. Les expériences pratiquées sur les animaux, pour être moins brillantes et plus délicates, mettent également en lumière l'adaptation fonctionnelle. Plusieurs zoologistes, notamment Houssay, ont obtenu l'allongement de l'intestin par le régime herbivore et son raccourcissement par le régime carnivore chez diverses espèces.

La thèse fondamentale du lamarckisme est donc objectivement fondée, et elle est finaliste au premier chef. « En suivant Lamarck il faut bien voir où l'on va. On tourne le dos au mécanisme et on retombe en plein dans la finalité. La part de l'accident devient fort petite et la sélection naturelle est nettement limitée au rôle négatif pour lequel seul elle est faite[3]. »

Mais il ne suffit pas de poser le principe de l'adaptation fonctionnelle, il faut l'interpréter et autant que possible le rendre plus intelligible en le rattachant à des idées plus claires ou plus positives. Le problème est capital, car interpréter les phénomènes d'adaptation, en rechercher les raisons profondes, c'est interpréter la finalité biologique et essayer de l'analyser en la ramenant à du

1. J. Costantin, *Les végétaux et les milieux cosmiques*, p. 48 (F. Alcan).
2. G. Bonnier, *Le monde végétal*, p. 341.
3. Hamelin. *op. cit.*, p. 275.

plus intelligible ou à du mieux connu. Or ce qui, au regard de la finalité immanente, nous parait plus intelligible et ce que nous nous figurons mieux connaître, ce sont, d'une part, les faits psychologiques, dont nous avons l'expérience personnelle dans notre vie mentale, et les faits physiques, d'autre part, régis par le déterminisme des causes efficientes. Deux voies, par conséquent, s'ouvrent à nous : ou ramener la finalité biologique à la finalité psychologique, relier les propriétés de la vie sans conscience aux choses de l'esprit ou de la conscience; ou bien trouver, dans les propriétés physiques et chimiques de la matière des raisons suffisantes de l'apparence de finalité que, dès ses premières et plus simples manifestations, la vie introduit dans le monde. De ces deux hypothèses explicatives, l'hypothèse psychologique est la plus séduisante et celle qui s'offre le plus naturellement. Le besoin crée l'organe; la fonction est, en soi, une recherche du mieux, un désir de perfection : le psychique est partout répandu et, avec lui, la finalité du besoin; la vie s'ingénie à se perfectionner, à persévérer dans l'être et à l'accroître; bref, la vie est invention et l'évolution création. Sourd travail de la vie, aspiration de tous les êtres vers une existence de plus en plus large, de plus en plus facile, de plus en plus libre, et cela, sans conscience réfléchie, sans intelligence proprement dite, sans aucune représentation claire du but à atteindre; simplement en vertu d'une sorte d'élan initial, de poussée irrésistible vers l'affranchissement, vers la libération des entraves matérielles, tel serait en définitive le principe de la finalité biologique[1]. Les néo-lamarckiens, avec le paléontologiste Cope, n'hésitent pas d'ailleurs, à se rallier ouvertement à l'hypothèse psychologique. Se refusant à admettre la sélection comme une véritable cause productrice de formes nouvelles, ils nient que la survivance du plus apte soit l'origine du plus apte, et à leurs yeux c'est la volonté, consciente ou le plus souvent inconsciente, qui a la part prépondérante dans les changements de structure sous la pression du milieu. La finalité biologique ne serait ainsi que l'expression d'un *nisus* adaptateur, plus ou moins actif selon les êtres et les circonstances, mais partout présent, sans être nécessairement localisé dans un système nerveux centralisé.

1. Ce point de vue a été magistralement développé par M. Bergson dans *L'Évolution créatrice.*

L'explication psychologique a l'avantage d'unifier les faits : la causalité de l'idée, qui se montre avec l'intelligence consciente, devient un cas particulier d'un genre infiniment plus général qui est la causalité du besoin, et la finalité intelligente, intentionnelle, un cas particulier de la finalité vivante. Cette dernière contient en germe les œuvres et les démarches de la pensée consciente ; l'intelligence fabricatrice n'est plus dans l'évolution un fait apparaissant miraculeusement ; elle est un aboutissant naturel de l'effort général des vivants, elle est le vœu de la vie en général; l'hiatus entre l'homme et les plus humbles des êtres est comblé.

La conséquence inévitable des explications psychologiques est donc de faire appel à une conception générale des choses et de ramener le problème particulier et précis de la finalité biologique à un problème métaphysique. C'est une qualité et un défaut ; un défaut surtout si l'on veut rester sur le terrain scientifique. Il faut bien avouer d'ailleurs que l'hypothèse psychologique ne fournit pas d'explication positive. Quand nous nous serons représenté tant bien que mal le travail d'adaptation des plantes ou des animaux comme la mise en œuvre des trouvailles d'un vouloir obscur, serons-nous beaucoup plus avancés que si nous nous contentions des explications surannées du vitalisme, voire même des explieations par les causes finales? Les phénomènes d'adaptation, où la finalité éclate avec évidence, sont ceux que le transformisme expérimental provoque chez les végétaux, où cependant nulle trace de sensibilité, au sens psychologique du mot, ne se laisse apercevoir. N'en faut-il pas conclure que ce n'est pas avec de simples comparaisons qu'on viendra à bout du problème et que les métaphores poétiques d'une métaphysique ingénieuse et hardie ne nous donnent, en réalité, que des explications purement verbales?

Pour revenir à la science, il faut s'engager dans l'autre voie. La voie psychologique est une impasse, et c'est à l'étude physique et chimique des corps vivants qu'il convient d'avoir recours si l'on veut traiter scientifiquement la question de la finalité.

Au premier abord, et pour qui se borne à envisager le problème avec des idées *a priori*, en se servant des catégories établies par la philosophie contemporaine, il semble qu'on se heurte à une impossibilité radicale et que la méthode par l'investigation physico-chimique implique contradiction. Les faits physiques et chimiques ne

sont-ils pas des faits mécaniques, où règne le déterminisme rigoureux, mathématique, des causes efficientes? Comment la finalité pourrait-elle sortir du mécanisme pur, de relations causales dans lesquelles le terme final n'est jamais à considérer, où le conséquent est par hypothèse entièrement déterminé par les antécédents? Dans le tissu des rapports nécessaires qui régissent le monde des phénomènes physico-chimiques, les événements ne sont sous la dépendance d'aucun facteur de convenance ou d'utilité, mais sont uniquement provoqués par des causes indépendantes de toute subjectivité. Quand on aura montré que les apparences de finalité dans la matière vivante sont produites par des rencontres de nécessités mécaniques, on aura supprimé une illusion tenace de l'esprit humain, mais on aura nullement expliqué le pourquoi de ces apparences et de cette illusion.

On aurait tort cependant de se laisser décourager par de tels arguments. Ceux qui les emploient oublient que la science est inachevée, même lorsqu'elle paraît le plus solidement systématisée, et que les jugements généraux qu'on s'imagine être en droit de rendre en son nom sont toujours exposés à revision par la découverte de faits nouveaux. La physique et la chimie dans leur état présent d'avancement et avec leur imposante précision mathématique ne sont peut-être cependant que les grossiers rudiments d'une connaissance de la matière autrement approfondie, qui nous révélera dans les substances « brutes » des propriétés insoupçonnées, et peut-être alors découvrira-t-on que les jeux de causes sur lesquels reposent des formes et des fonctions rigoureusement physico-chimiques sont déjà pénétrés de finalité. Rien ne remplace l'étude minutieuse et patiente des faits.

En tout état de cause, l'hypothèse à laquelle nous achemine l'observation et la critique des phénomènes d'adaptation, d'organisation et en général des innombrables et merveilleuses concordances par lesquelles la vie se manifeste, se diversifie et se développe selon les circonstances est que la finalité biologique a sa source dans les propriétés et dans les réactions physico-chimiques de la matière vivante, c'est-à-dire des protéo-albumines qui forment universellement le contenu des cellules et de leurs noyaux. Certains biologistes ont pris cette hypothèse même comme un point de départ, et en ont fait la définition de la vie,

envisagée au point de vue physico-chimique. La loi biologique fondamentale serait ainsi ce que M. Le Dantec nomme *l'assimilation fonctionnelle.* Tout être vivant est un ensemble de mécanismes colloïdes, c'est-à-dire de mécanismes composés de masses protoplasmiques dont la propriété essentielle est que, si l'une quelconque d'entre elles se trouve plusieurs fois de suite amenée à exécuter la même opération, elle sera modifiée par cette opération même, et dans le sens qu'il faut pour être plus apte à l'exécuter ensuite. Autrement dit, l'organe colloïde est créé par la fonction colloïde répétée. Cette propriété serait absolument générale; elle serait caractéristique de la vie élémentaire, et elle s'étendrait aux mécanismes d'ensemble, composés de mécanismes protoplasmiques divers. Avec cette seule différence que, pour les éléments constitutifs d'un organisme complèxe, les fonctions sont spécialisées et que chaque élément, localisé en un point déterminé du corps ne peut exécuter qu'une sorte de fonction protoplasmique. « A force d'agir comme muscle, le muscle devient plus muscle. Les parties forgeantes d'un forgeron se développent à mesure qu'il forge. Au contraire, les muscles d'un oisif se détruisent en tant que muscles et se chargent de réserves de graisse, qui sont des produits de destruction [1]. »

La *loi d'assimilation fonctionnelle* introduit évidemment la finalité au cœur de la vie. « Un piège à rats serait vivant, dit encore M. Le Dantec, si, en se détendant, dans son fonctionnement normal, il imprimait à ses substances constitutives une activité chimique dont le résultat serait de tendre le ressort plus vigoureusement qu'il ne l'était précédemment. C'est dire que le propre de la substance vivante est, en fonctionnant, de persévérer dans l'être et de perfectionner son être en tant qu'activité; c'est dire, en un mot, que la vie est à elle-même sa propre fin, formule qui condense et d'où l'on peut faire sortir, avec l'aide de la sélection naturelle, les finalités internes et les finalités externes dont la nature vivante présente au philosophe le tableau saisissant.

Quelque ingénieuse et neuve, et d'ailleurs appuyée sur les faits, que soit la position prise par M. Le Dantec, il ne semble pas qu'on puisse voir dans la loi d'assimilation fonctionnelle [2] autre chose

1. Le Dantec, *Éléments de philosophie biologique*, p. 129 (F. Alcan).

2. Cette loi est, du reste, contestée par des physiologistes, entre autres M. Dastre.

qu'une traduction claire, en fonction de la vie élémentaire, du principe de Lamarck : la fonction définit l'organe; la fonction répétée souvent crée l'organe. L'assimilation fonctionnelle *n'explique* pas l'adaptation fonctionnelle; elle l'exprime en un langage plus général et plus simple, en termes plus directement appropriés aux éléments vitaux, voilà tout.

Pour trouver les principes physiques et chimiques des faits d'adaptation, ce qui est, nous le répétons, la seule manière d'expliquer scientifiquement la finalité, il convient de procéder autrement et de disséquer par l'analyse les fonctions de la matière vivante en les examinant séparément, dissociées d'avec leur caractère général de fonctions *vitales* ; il faut éliminer, par une combinaison d'équations, l'inconnue x qui est précisément le caractère d'être *vivant*, et ne conserver que des termes connus, exprimant uniquement des caractères physiques ou chimiques.

Telle est la méthode à suivre. Mais le chemin qu'elle nous trace est à peine esquissé aujourd'hui. Nous n'avons qu'une amorce de sentier, et les jalons ultérieurs font complètement défaut. Les recherches positives dans ce sens sont encore peu nombreuses. Elles nous fournissent néanmoins de précieuses indications.

La structure du protoplasme serait, d'après Bütschli et son école, comparable à celle d'une mousse ou d'une émulsion; le protoplasme vivant serait une émulsion de deux liquides; l'un visqueux, insoluble dans l'eau, et l'autre fluide, soluble dans l'eau. Les émulsions de ce genre sont remarquables par leur *stabilité*. Si la théorie de Bütschli est exacte, la structure du protoplasme serait la plus propre à assurer la stabilité des mélanges colloïdes qui entrent dans sa composition. Dans la stabilité du protoplasme rien de mystérieux, d'ailleurs. Les lois de la capillarité montrent pourquoi, grâce aux « impuretés » que renferment les liquides qui le composent, les pellicules qui le cloisonnent intérieurement sont durables. Une lamelle d'eau pure se rompt presqu'aussitôt formée; une lamelle d'eau savonneuse ou gélatineuse peut se conserver pendant des mois.

Ce sont également les lois de la capillarité qui expliquent vraisemblablement la formation des membranes cellulaires, ou tout au moins, des membranes de séparation des masses protoplasmiques isolées. Des expériences ont démontré que toutes les

impuretés qui rendent plus stables les pellicules liquides des mousses diminuent la tension superficielle entre l'eau et la substance émulsionnée. Cette circonstance doit amener ces substances à la surface de séparation de l'eau et de la substance émulsionnée. En effet, dès que des particules de ces substances ont atteint la surface de séparation elles ne peuvent plus la quitter, puisqu'elles abaissent la tension superficielle, qu'aux dépens de l'énergie de tension. La surface de séparation agit donc sur ces substances à la façon d'un piège : aussi finit-elle par être complètement recouverte par une couche composée des impuretés introduites. L'importance de ces faits est biologiquement considérable. Ils permettent de comprendre pourquoi les masses protoplasmiques, qui contiennent toujours des graisses ou de l'huile, s'entourent aussi toujours d'une membrane formée en majeure partie de ces substances [1].

Ainsi, d'une part, la stabilité de structure des mélanges colloïdaux qui constituent le protoplasme, et, d'autre part, la formation nécessaire d'une membrane enveloppant les masses protoplasmiques plongées dans l'eau s'expliquent l'une et l'autre par une propriété de la physique moléculaire et par l'impossibilité de relever mécaniquement un potentiel sans une dépense d'énergie. Voici donc deux propriétés éminemment favorables à la formation et à la persistance des petites masses protoplasmiques, deux propriétés fondamentales, sans lesquelles peut-être la vie cellulaire n'aurait pu apparaître, et qui ont leur raison suffisante dans la mécanique des molécules et dans les principes généraux de la physique; et ce sont deux propriétés hautement utiles, qu'on dirait appropriées à une fin, savoir la formation et la conservation des cellules et de leur contenu. Les lois des réactions moléculaires s'envisagent de la sorte sous un jour nouveau : facilitant certaines structures et s'en constituant pour ainsi dire les gardiennes, elles acquièrent une certaine signification finaliste, elles enveloppent une esquisse de finalité objective, qui n'a rien cependant de psychologique ou de métaphysique.

En étudiant la formation des membranes des cellules végétales, Traube a proposé une intéressante explication physique de la

1. J. Loeb, *La dynamique des phénomènes de la vie*, trad. Daudin et Schaeffer, 3e leçon (F. Alcan).

formation de la membrane et de la croissance de la cellule. Il a montré comment des membranes, dites *membranes de précipitation*, s'interposent entre deux solutions colloïdales mises en contact. Ces membranes de dépôt sont imperméables pour les deux colloïdes qu'elles séparent, mais sont perméables à beaucoup d'autres substances. La membrane cellulaire sépare le protoplasme du milieu ambiant, en fait un petit laboratoire qui, sans être fermé à toute action du dehors, est cependant clos pour la plus grande partie des substances qui l'environnent; ainsi se créerait l'individualité chimique de chaque cellule vis-à-vis des autres. Mais la membrane cellulaire est perméable à l'eau. Si le milieu environnant est plus dilué, elle absorbera de l'eau. De là une théorie simple de la croissance cellulaire, qui est généralement admise aujourd'hui et ne paraît pas infirmée par les faits. La formation de membranes, individualisant les masses protoplasmiques et servant à la fois de barrières pour le protoplasme, de filtres pour l'eau, les sels et diverses autres substances, n'est par conséquent, pas exclusivement due à une combinaison d'accidents. Contrairement à l'opinion purement darwinienne (voir le passage cité plus haut) d'après laquelle la structure et les propriétés de la membrane cellulaire seraient exclusivement le résultat de la sélection, les recherches de Traube et de Stéphane Leduc font présumer que cette première et essentielle différenciation au sein de la substance protoplasmique, ainsi que la fonction osmotique qui en résulte, ont leur raison directe dans les lois qui régissent les mécanismes colloïdaux. Ces mécanismes favorisent la création de petites masses closes, semi-perméables. La cellule aurait par suite son origine morphologique dans les membranes de précipitation, son origine fonctionnelle dans les lois de l'osmose. Envisagée à ce point de vue, la mécanique des colloïdes serait grosse de finalités. Ses lois esquissent, dirait-on, par avance les fonctions complexes et différenciées qui s'édifieront sur leur base, et dont les premiers matériaux n'empruntent rien à la sélection naturelle opérant sur des séries *d'accidents* tantôt favorables tantôt défavorables.

Parmi les apparences de finalité dans les structures vivantes celles qui frappent le plus ce sont assurément les fonctions et les appareils de régulation automatique, dont les animaux et les végétaux fournissent maints exemples. De même que les mécanismes

analogues réalisés par l'industrie humaine, les mécanismes biologiques de régulation offrent un caractère commun : ils se déclenchent sous l'action de la cause même dont ils enrayent ou au contraire multiplient les effets, suivant que ceux-ci sont nuisibles ou utiles à l'organisme. Les réflexes des animaux appartiennent à cette catégorie ; les variations adaptatrices des végétaux sous l'action des causes atmosphériques, les phénomènes de défense et de protection comportent de même toujours des réactions automatiques de cette nature.

Ces phénomènes s'expliquent dans une large mesure par la sélection. Mais la sélection serait impuissante si elle ne trouvait pas en quelque sorte préformées dans les conditions physiques et chimiques de la vie élémentaire, des aptitudes à des corrélations de convenance réciproque dans les changements des différentes parties des organismes.

Le génie de Pasteur semble avoir eu l'intuition de ce fait que des conditions initiales, élémentaires, inhérentes à la nature des forces physico-chimiques servaient de support primitif à la finalité biologique, lorsqu'il a appelé l'attention sur le rôle des forces dissymétriques dans les phénomènes de la vie.

Soit, par exemple, un organisme monocellulaire exposé à la lumiére.

La petitesse de la cellule, sa translucidité pourront empêcher que des différences sensibles dans l'intensité de l'action lumineuse s'établissent entre les divers points de la cellule[1]. Mais il n'en est plus de même pour les organismes polycellulaires, et surtout chez ceux dont la croissance affecte la forme linéaire, ce qui est le cas le plus fréquent pour les végétaux. Les différentes parties d'une tige ne reçoivent un éclairement égal que si l'axe de la tige est dirigé vers la source lumineuse. Dans les autres positions, certaines génératrices sont plus éclairées que d'autres et l'on comprend que, les actions photo-chimiques se faisant sentir davantage sur les premières, les activités cellulaires en subissent le contre-coup et qu'une rupture d'équilibre se produise entre ces activités. Cette dissymétrie explique l'héliotropisme, et en général

1. La dissymétrie dans les réactions à la lumière se révèle parfois cependant dès le premier cloisonnement des spores ou des œufs. La dimension de la cellule, dans ce cas, n'est pas négligeable.

le phototropisme. La nature exacte des actions photo-chimiques sur le protoplasme végétal est encore inconnue, mais on peut affirmer néanmoins que, sur les tissus de la tige, la lumière agit en retardant la croissance : le protoplasme des cellules les plus éclairées est plus dense que celui des cellules le moins éclairées, celles-ci sont plus riches en eau, et l'on sait que la croissance est directement provoquée par l'absorption d'eau et la turgescence qu'elle détermine.

Ce mécanisme détermine la courbure des tiges vers la source lumineuse. La courbure doit s'arrêter, d'ailleurs, dès que les éléments symétriques de la tige sont exposés également à l'action des rayons lumineux, car les actions photo-chimiques deviennent alors égales sur toute la périphérie de la tige, et il n'y a plus de raison pour que l'extrémité de la tige s'écarte de la direction qu'elle a prise : la tige continue par suite à croître dans la direction des rayons lumineux, c'est-à-dire vers la source lumineuse. Le même raisonnement, en sens inverse, expliquerait le phototropisme négatif des racines.

Le point à retenir dans ces phénomènes est la régulation automatique qui s'opère sous l'action des rayons lumineux. La dissymétrie des actions photo-chimiques détermine nécessairement des courbures et des changements de forme qui ne cessent que lorsque les actions photo-chimiques sont devenues symétriques. La cause détermine d'abord une rupture d'équilibre dans la croissance des parties de l'organisme, qui a ensuite pour conséquence de rétablir l'équilibre en égalisant les effets de la cause. Mécanisme, dont l'apparence de finalité est indéniable, et dont cependant le déterminisme est évident. La combinaison de données simples a suffi pour le réaliser : une structure cylindrique (tige), un champ de forces parallèles (rayons lumineux). Or l'héliotropisme est un phénomène biologique d'une importance capitale. L'héliotropisme positif de la tige des végétaux chlorophylliens favorise l'absorption de l'énergie lumineuse par les feuilles. L'apparition du végétal et par suite la vie animale sont ainsi liées à un mécanisme physico-chimique relativement simple, dont le fonctionnement revêt une apparence finaliste, et cela originellement, sans que la sélection ait eu à intervenir.

La coexistence d'une structure symétrique et d'un champ de

forces peut expliquer aussi les faits de géotropisme. Ainsi que l'ont fait remarquer Loeb, Haberlandt et d'autres biologistes, on arrive à comprendre le mécanisme géotropique si l'on admet, dans les cellules des organes sensibles à la pesanteur, des substances de poids spécifiques différents et dont les déplacements relatifs, modifiant la nature des éléments en contact les uns avec les autres, à l'intérieur d'une même cellule, seraient alors susceptibles d'accélérer ou de retarder certaines réactions biochimiques. Si certains éléments solides, plus pesants que le protoplasme environnant, occupent le milieu des cellules lorsque la tige (ou la racine) est verticale, ces mêmes éléments viendront à occuper des positions dissymétriques par rapport à l'axe de la tige lorsque celle-ci sera horizontale, et la dissymétrie de position pourra provoquer des différences sensibles dans la vitesse des réactions, et par suite la croissance des génératrices snpérieures et la tige pourra être différente de celle des génératrices inférieures. De là, courbure et redressement tendant à égaliser les actions de la pesanteur, partant à rétablir la symétrie en rendant la tige parallèle au champ de la gravitation. Mécanisme analogue au mécanisme héliotropique, et mécanisme visiblement régulateur.

Nous n'entrerons pas davantage dans l'examen des faits biologiques simples qui, sans qu'on ait besoin d'invoquer l'adaptation et la sélection, manifestent néanmoins une finalité élémentaire. Les raisons de la finalité réalisée dans les exemples que nous venons de citer se ramènent en somme à deux : la nécessité, pour des structures symétriques, de s'orienter parallèlement aux champs de force, et l'action autorégulatrice des dérangements provoqués par des actions dissymétriques du champ; les principes de la thermodynamique, qui ne permettent pas de relever des potentiels sans dépense d'énergie équivalente, et cela seulement dans certaines conditions. Il est probable que ce sont là les facteurs fondamentaux de la mécanique vivante, de ce que les Allemands nomment *Entvickelungsmechanik*, et qu'à mesure que cette partie de la science avancera le nombre des phénomènes téléologiques dont les conditions initiales seront entièrement réductibles à des nécessités physico-chimiques s'accroîtra au-delà de ce que nos connaissances actuelles, encore fort restreintes en pareil domaine, nous permettent de penser. En particulier, la biochimie nous réserve sans

doute plus d'une surprise. Les mécanismes que les actions catalytiques, les ferments et les diastases font naître ou entretiennent sont peu connus. Il est à présumer que là aussi de la finalité s'introduit, sans cause intelligente, comme également sans triage automatique ou sélection naturelle, simplement en vertu de la dissymétrie des actions, en vertu de l'impossibilité de remonter la pente fatale de dégradation de l'énergie, en vertu aussi de l'énorme disproportion entre les effets et les causes, dont les phénomènes chimiques fournissent de si curieux exemples.

Quoiqu'il en soit, les travaux récents de la mécanique biologique tendent à prouver que les faits d'adaptation se laisseront expliquer par le concours de la sélection avec une sorte d'aptitude primordiale à la finalité que possèdent les arrangements protoplasmiques soumis à l'influence des divers facteurs cosmiques. C'est cette aptitude naturelle qui constitue le tréfonds de la vie. Ébauche de la finalité, elle a sa source dans la constitution de notre monde. Il n'est pas nécessaire, il est antiscientifique peut-être de recourir pour en donner les raisons à des facteurs psychologiques. Le principe de Lamarck implique qu'une cause agissant fréquemment modifie dans la matière vivante les conditions de réception de cette cause de telle manière que son effet soit tantôt renforcé et canalisé, s'il est utile, tantôt atténué et dispersé s'il est nuisible. Jusque dans les systèmes d'adaptation compliquée, les mécanismes fonctionnels n'ont pas besoin, pour qu'on en saisisse la génèse, de principes psychologiques. Il est permis de prévoir qu'ils se ramèneront pas l'analyse aux réactions fondamentales de la vie et, par suite, à une finalité d'essence mécanique.

Même il est des cas où l'explication psychologique devient embarrassante et apporte plus d'obscurité que de clarté. Afin de montrer que la convergence des effets et la corrélation des structures dans les organes complexes supposent « un principe interne de direction », M. Bergson prend comme exemple la formation de l'œil et la similitude de structure que présente cet organe chez des animaux cependant très éloignés les uns des autres et situés sur des lignes d'évolution divergentes, tels que les vertébrés et les mollusques. Cette similitude de structure est le résultat de processus évolutifs très différents dans les deux cas; chez le vertébré la rétine est une expansion du cerveau embryonnaire; chez le

mollusque elle dérive directement de l'ectoderme. « La possibilité d'une telle convergence d'effets n'apparaît ni dans la thèse darwiniste des variations accidentelles insensibles, ni dans l'hypothèse des variations accidentelles brusques, ni même dans la théorie qui assigne des directions définies à l'évolution des divers organes par une espèce de composition mécanique entre des forces extérieures et des forces internes [1]. » Le néo-lamarckisme seul permettrait de s'en rendre compte. « On conçoit que le même *effort* pour tirer parti des mêmes circonstances aboutisse au même résultat [1]. » Mais le mot *effort* doit être pris dans un sens encore plus psychologique que le suppose le néo-lamarckisme. Il faut en venir à l'idée d'un *élan originel* de la vie, se conservant sur les lignes divergentes de l'évolution. Ce qui frappe, dans un organe tel que l'œil, c'est le contraste entre la complexité de la structure et la simplicité du fonctionnement. La machine de la vision est composée à l'infini; pourtant la vision est un fait simple. Ce contraste donne la clé du problème. « La nature n'a pas eu plus de peine à faire un œil que nous n'en avons à lever la main. » C'est un acte simple, et l'organisation complexe par lequel il se traduit exprime négativement, en quelque sorte, la forme globale de la résistance de la matière à l'acte visuel. « C'est pourquoi deux espèces animales auront beau être fort éloignées l'une de l'autre : si, de part et d'autre, la marche à la vision est allée aussi loin, des deux côtés il y aura le même organe visuel, car la forme de l'organe ne fait qu'exprimer la mesure dans laquelle a été obtenu l'exercice de la fonction [1] ».

L'explication proposée par M. Bergson, quoique métaphysique, serait séduisante si le degré de différenciation de l'appareil visuel était toujours en raison directe de l'intensité et de l'acuité de la vision. Mais les faits sont moins simples. Le botaniste Haberlandt, qui s'est consacré à l'étude des organes de relation chez les plantes, a constaté que la face supérieure des feuilles, lieu habituel de réceptivité maxima des excitations lumineuses, est organisé optiquement, chez un grand nombre d'espèces, de manière à concentrer les rayons solaires. La membrane externe des cellules superficielles est transparente et bombée, le milieu intérieur réfringent, la face interne des mêmes cellules fonctionne comme une rétine chimique,

1. *L'Évolution créatrice*, p. 83 et suiv.

tapissée de protoplasme sensible héliotropiquement. Cette structure est comparable à un œil à facettes. L'analogie se poursuit même encore plus loin : chez une Acanthacée du Pérou, la face supérieure des feuilles est différenciée davantage. Le pavage des cellules épidermiques ordinaires est interrompu de distance en distance pas de grosses cellules remplies d'un protoplasme transparent. Ces grosses cellules sont surmontées chacune d'une cellule plus petite, à contenu fortement réfringent, et ayant la forme d'une lentille bi-convexe. La cellule supérieure concentre les rayons sur le fond de la grosse cellule sous-jacente[1]. Voici donc un appareil de réfraction qui, dans ses parties essentielles, est construit et fonctionne comme un œil. Parlera-t-on encore, dans le cas de cet instrument optique végétal, d'une « marche à la vision » et d'un « acte visuel »? La sélection darwinienne ne paraît pas non plus se prêter à une explication suffisante du phénomène. Car il est douteux que la présence de cet œil végétal constitue, dans la lutte pour l'existence, un avantage tellement important que les individus dans lesquels pareille structure n'a pu se former ont dû disparaître comme insuffisamment adaptés. Il existe, en effet, des milliers d'espèces de végétaux à chorophylle qui vivent dans les mêmes conditions que cette curieuse acanthacée et qui se passent fort bien d'appareils optiques.

Il n'y a qu'une explication plausible, c'est que la réaction adaptatrice à l'action lumineuse est, en quelque sorte en puissance, mécaniquement prédisposée dans les protoplasmes végétaux et qu'un concours de circonstances physico-chimiques exceptionnel l'a mise en relief avec une perfection singulière dans la plante en question. Quand on connaîtra mieux l'influence de la lumière sur la mécanique colloïdale et sur les réactions interprotoplasmiques, on s'apercevra peut-être que la réponse aux excitations lumineuses est *automatiquement* sélective et finaliste.

Pour terminer cette courte étude résumons les conclusions vers lesquelles il semble que la science actuelle nous achemine :

Nous ne croyons plus aux causes finales, c'est-à-dire à la causalité d'idées créatrices et directrices. Néanmoins, à mesure que nous l'explorons et que nous le connaissons davantage, le domaine de la

1. Revue générale des sciences (*revue annuelle de botanique*), mars 1907.

vie nous paraît être le domaine par excellence de la finalité, et nous ne pouvons interpréter les faits biologiques qu'en fonction d'idées finalistes. Ponr rendre compte de cette apparence, en admettant même qu'elle ne soit qu'une apparence, nous ne disposons que de deux principes, la sélection naturelle, et l'adaptation fonctionnelle, au sens lamarckien. Le principe darwinien est insuffisant. La sélection agit sans doute, mais non originellement; elle donne les *coups de pouce*, elle achève les ébauches d'adaptation, elle ne les commence pas. Quant au principe lamarckien, il convient de l'accepter dans un sens physique; dès qu'on le rattache à des hypothèses psychologiques, à des notions d'effort, de tendance au mieux, etc., on sort de la science positive. Le biologiste a devant lui un champ d'investigation immense, et c'est à peine s'il vient de s'y engager : la mécanique des colloïdes et la biochimie. On peut conjecturer que l'étude des faits de cet ordre mettra de plus en plus en relief l'aptitude de la matière « brute » à l'organisation et la finalité implicite que contient le déterminisme de ses réactions. La réduction des phénomènes biologiques à des phénomènes physico-chimiques n'aurait pas alors pour résultat, comme on le répète souvent, d'extirper la notion de finalité des sciences de la vie et de la remplacer par celle de causalité mécanique pure et simple, mais au contraire de montrer que le concept de causalité efficiente se complète nécessairement dans la réalité concrète par celui de finalité. La physique et la chimie ainsi entendues sont en germe dans les recherches aujourd'hui en cours; mais il est possible aussi qu'elles diffèrent autant de la physique et de la chimie du siècle dernier que notre astronomie diffère de celle des anciens Egyptiens

Louis Weber.

LE PROBLÈME EXPÉRIMENTAL DU TEMPS

Il semble qu'il n'y ait pas en nous de sentiment plus clair, plus simple, plus profond aussi, que celui du temps. Le temps est la mesure même de la vie, qui nous échappe avec lui : la vieillesse et la mort sont les images sensibles de cet écoulement où nous nous perdons nous-mêmes, et l'oubli de la mémoire, comme l'ombre sur la mer, en voile à peine le reflux. Tous les poètes de toutes les littératures ont lamenté cette chute des jours, des années, des minutes : c'est un lieu commun de la misère humaine. Par bonheur, cette marche est si prompte, si continue qu'elle se dérobe elle-même. Pour l'ordinaire, nous ne percevons pas plus le fil des secondes que le courant d'un fleuve, sur un bateau. Le pittoresque des rives nous divertit, et, parmi les aventures du voyage, nous méconnaissons quelle force nous conduit. Mais, parfois, alors qu'il serait doux de faire escale, nous sentons que c'est impossible, et la tristesse des poètes nous envahit. Subitement, nous nous épouvantons de l'abîme où nous glissons, et, devenus philosophes par excès de mélancolie, nous découvrons que le temps est le plus mystérieux problème auquel puisse s'appliquer notre intelligence. Cette chose qui est et qui n'est plus, qui s'anéantit et qui demeure, ce vol immobile, cette continuité changeante, cette réalité qui se dissout, ce long sillage d'une fuite éperdue, qu'est-ce, en vérité?... Se pencher sur cette nuit de la durée, est un bien autre vertige que de regarder en face le soleil ou la mort, car le temps étant la loi de toutes choses, il suffirait sans doute de le connaître pour expliquer l'univers : une philosophie du temps dispenserait de toute autre.

C'est pourquoi cette philosophie n'est point faite, ne le sera sans doute jamais. Bien plus, il semble que les métaphysiciens se soient surtout appliqués à éliminer de leurs systèmes cette question de sens commun, comme trop embarrassante. Quant aux savants, ils sont trop épris de précision pour ne pas s'être évertués à tenir le moins de compte possible du temps en leurs calculs.

Seuls, quelques psychologues d'aujourd'hui, par leur destination naturelle, ont été conduits, en observant la conscience, à jeter sur la durée un premier regard de curiosité. Ainsi, plus vieille que le monde et parce qu'elle fut trop vive, l'inquiétude sentimentale du temps semble en avoir écarté la réflexion. De nos jours, le problème est à peine abordé, et tout ce que je voudrais faire ici, ce serait le formuler en des termes peut-être positifs, et qui permettent la recherche.

I

En de très belles pages, Maurice Mæterlinck a figuré d'une manière émouvante et poétique la relativité du sentiment que nous avons du temps. Toutes nos heures, remarque-t-il, ne sont point pareilles, selon la mesure même que nous en prenons : « C'est ainsi que la minute déchiquetée par nos petites montres n'a pas le même visage que celle que prolonge la grande aiguille de l'horloge du beffroi ou de la cathédrale... Ici, le temps majestueux, maître des hommes et des Dieux, le temps, immense forme humaine de l'éternité, n'est plus qu'un insecte opiniâtre qui ronge mécaniquement une vie sans horizon, sans ciel et sans repos. Tout au plus, aux moments de détente, le soir, sous la lampe, durant la trop brève veillée dérobée aux soucis de la faim ou de la vanité, sera-t-il permis au large balancier de cuivre de l'horloge cauchoise ou flamande d'alentir et de solenniser les secondes qui précèdent les pas de la nuit grave qui s'avance. »

Représentons-nous donc, sous le ciel grec, la limpidité des heures philosophiques, au cours égal du loisir et du dialogue entre hommes libres. Le temps, en vérité, ne semblera plus rien de réel ni de positif, rien de perceptible par soi-même ni de concevable. Il aura juste la valeur d'un symbole, d'une relation imaginaire ; ce sera comme le reflet des choses, ou leur ombre, l'image sensible et grossière de leur changement, la physionomie qu'elles prennent quand nous les regardons. Le temps, enfin, n'existera pas : il sera une apparence, et c'est ainsi qu'un Platon semble n'avoir jamais rien conçu que d'éternel : les formes parfaites du réel, les Idées, immuables, sont en dehors du temps, de la vie, qui est le commencement de la mort. Les choses deviennent temporelles par ce qu'il

entre en elles de néant, de défaut, de déchéance. Les instants du temps sont à l'éternité comme ses morceaux au vase brisé, ou le vol des ombres aux objets eux-mêmes. Le temps, ainsi que l'espace, sont des toiles vides où se projette la fantasmagorie du monde où nous vivons par les sens illusoires.

Dans la philosophie moderne, trouverait-t-on une conception plus réaliste du temps? — Sans doute Descartes, par sa fameuse théorie de la « création continuée », lorsqu'il dit que l'action de Dieu, après avoir créé les choses, doit sans cesse intervenir pour les maintenir en état, paraît bien supposer que le temps existe en dehors de ces choses, en dehors de Dieu lui-même, et que les instants de ce temps sont aussi des réalités distinctes, indépendantes les unes des autres. Mais ce n'est là qu'une vue particulière, bientôt abandonnée par les Cartésiens. Spinoza qui, pourtant, fait de l'étendue un attribut de Dieu analogue à la pensée, ne conçoit point de même le temps et ne tient compte que de l'éternité. Leibniz, considérant que la « monade » est donnée tout entière, que tout le développement de chaque esprit est présent en lui comme la longueur d'une étoffe enroulée, réduit le temps à une simple condition de la perception. Il est l'ordre de succession, exprimant seulement la manière dont la monade prend conscience d'elle-même : le temps est le déroulement de l'étoffe. Quant à l'auteur de la *Critique de la raison pure*, il a seulement poussé à l'extrême et formulé d'une manière plus précise la même idée, lorsqu'il définit le temps avec l'espace, « une forme *a priori* de la sensibilité », cadre vide dans lequel nous disposons nos états de conscience, comme un enfant enfile des perles qui étaient en tas.

Il est donc évident que les métaphysiciens en ont toujours pris à leur aise avec le temps : ce n'est pas à eux que nous devons nous adresser pour obtenir là-dessus quelque précision. Aurons-nous plus de chance avec les savants?

La science moderne est fille de l'astronomie et la physique s'est d'abord façonnée sur la mécanique céleste. La plus haute loi connue, la gravitation de Newton, qui dérive des lois de Képler, établit pour exprimer la marche des mobiles sidéraux une relation entre des espaces et des temps. La mesure du temps, condition même de tous les phénomènes, variable de tous les calculs, est pré-

cisément l'objet de la science nouvelle. De même la découverte de Galilée fut de relier l'espace parcouru par un corps qui tombe au temps que dure la chute. Ainsi la première obligation de la science, par contraste avec la métaphysique, est de compter avec le temps.

Mais réfléchissons, et voyons quelle idée, au juste, elle s'en fait? La science accorde au temps exactement la même réalité qu'à ses lois, c'est-à-dire qu'elle le conçoit comme une abstraction. Il n'est plus le jeu des illusions, le mouvement des apparences, mais la possibilité du changement, de n'importe quel changement, la succession de termes fixes les uns à l'égard des autres, comme ces astres se déplaçant ensemble dans l'espace céleste. Il n'a plus rien de ce temps coloré et variable dont Materlinck décrivait poétiquement la physionomie mobile comme un visage. Il est un enchaînement homogène et froid de relations pareilles, qui sont des instants identiques et égaux, indépendamment de ce qui se passe en leur durée. Que trouvons-nous, là sous cette vue de l'esprit, de vivant, de concret, d'effectif? Parce qu'ils sont obligés de s'en servir, les savants n'ont pas pour le temps le même dédain théorique que les philosophes, mais, en vérité, comment s'en servent-ils?

Pour mesurer le temps, remarque excellemment Henri Poincaré, les physiciens et les astronomes utilisent le pendule : ils admettent, par conséquent, que tous les battements en sont égaux. Or, c'est très approximatif : la température, la résistance de l'air, la pression barométrique font varier la marche du pendule. De plus, toutes ces mesures sont rapportées à une unité de temps, qui est le jour sidéral, c'est-à-dire la durée de la rotation de la terre. Ce jour sidéral lui-même est-il plus constant que l'oscillation du pendule? Il parait, au contraire, que les marées font frein sur la terre, dont la rotation se ralentit. La preuve, c'est que la lune va plus vite que nous : le fait est constaté par les astronomes. Mais, direz-vous, comment sont-ils parvenus à cette constatation?... Par un raisonnement. D'abord, ils font appel au principe de la conservation de l'énergie : le frottement des marées produisant de la chaleur doit dissiper de la force vive. En second lieu, ils invoquent la loi de Newton : calculant, d'après cette loi, ce que devrait être l'accélération séculaire de la lune, ils voient qu'elle n'est pas celle qu'on observe : cet écart entre leurs observations et leurs calculs marque précisément le ralentissement de la terre. C'est donc, en défini-

tive, un cercle vicieux, car l'unité de temps se trouve définie de manière que la loi de Newton soit respectée, laquelle loi, étant une vérité d'expérience, suppose elle-même le temps et la possibilité de le mesurer. « En d'autres termes, conclut Poincaré, il n'y a pas une manière de mesurer le temps qui soit plus vraie qu'une autre; celle qui est généralement adoptée est seulement plus commode. »

Donc les savants s'arrangent avec le temps comme ils peuvent, et cela n'a aucune importance. Car, si leur mesure du temps est conventionnelle, c'est que l'usage qu'ils en font est tout symbolique : il est pour eux un ensemble de relations, rien de plus, un système de rapports. Voici deux trains lancés l'un derrière l'autre sur une même voie. Le second est parti dix minutes après le premier et une distance de dix kilomètres les sépare, parce qu'ils roulent à une vitesse de soixante kilomètres à l'heure. Supposez, maintenant, qu'on les ait lancés à une vitesse de cent vingt kilomètres à l'heure : ils seront séparés par une distance de vingt kilomètres, mais toujours par une durée de dix minutes. Pour la science moderne, tous les phénomènes de l'univers sont des trains qui courent les uns derrière les autres. La durée qui les sépare, exprime simplement la relation établie entre eux une fois pour toutes. Le mouvement de l'univers étant donné, vous pouvez indifféremment le supposer plus rapide ou plus lent *dans son ensemble*. Il serait égal à la science, dont les formules n'auraient pas à être modifiées, que les événements d'une année se trouvassent concentrés en une seconde, ou, au contraire, étalés sur plusieurs milliers d'années : bien plus, toutes relations restant les mêmes, nous n'aurions aucun moyen de nous apercevoir de ce changement radical et universel. Nous continuerions dans nos calculs à marquer entre les phénomènes accélérés ou ralentis les mêmes intervalles de temps. Le monde peut aller du train qu'il voudra : nous ne nous en rendrons pas plus compte que de la vitesse de la terre autour du soleil, et nos horloges, toujours, marcheront à notre convenance : dans la science aussi bien que dans la philosophie, le temps nous échappe.

Ainsi, dans la grande tradition spéculative, il n'y a pas une doctrine qui ait jamais affirmé la réalité du temps : il est pour les métaphysiciens une exigence intellectuelle, un concept, une idée.

De même, malgré la première apparence, jamais, en mécanique ou en physique, on n'a eu la prétention de mesurer réellement le temps lui-même, de le traiter véritablement comme une *chose* : il est un ensemble de relations, un ordre de succession conventionnellement établi. C'est-à-dire qu'on ne trouverait pas un autre point sur lequel la réflexion et le savoir se soient plus radicalement opposés au sens commun, à l'instinct profond des hommes.

II

Il était donc naturel que l'on tentât le contraire et que, pour expliquer le temps conformément à la secrète croyance de tous, on descendit des hauteurs de la métaphysiqne abstraite et de la science factice aux profondeurs vivantes de la psychologie. On aboutirait ainsi à faire du temps la réalité même, « la donnée immédiate de la conscience. » Cet essai, déjà célèbre, a été celui de Henri Bergson.

Henri Bergson est un analyste : il a donc commencé par une distinction. Le temps scientifique, le temps qui entre dans les formules de la mécanique et de la physique, est composé d'instants comme une ligne est composée de points. Ces instants, de même que ces points, parce qu'ils divisent la durée de même que les points divisent l'étendue, sont égaux et pareils; ils n'ont point de propriétés particulières ni de caractéristique : ce sont des parties d'une quantité mesurable et décomposable. Appelons temps homogène cette durée abstraite que marquent nos horloges à l'usage de la science et de la vie commune. Ce temps-là n'existe pas : il est artificiel, factice; concept construit, produit lointain de notre activité intellectuelle et sociale, c'est lui, précisément, qui a égaré les philosophes.

Mais, durant ce temps-là, il se passe en moi des événements : j'ai des sensations, des images, des sentiments, des émotions. Ces états ne se juxtaposent point comme des perles qu'on enfile, mais se succèdent véritablement, en se mêlant comme des flots qui coulent. Cette durée de ma conscience n'est plus divisible en instants pareils; au contraire, elle est changement perpétuel, différenciation infinie; elle n'est plus homogène comme une quantité, ni mesurable comme une ligne; elle est hétérogène comme une mélodie, insai-

sissable comme un vol d'oiseau : elle est *qualité* pure, vie profonde de la conscience. Appelons-la donc durée réelle. Nous signifierons par là qu'elle est l'aspect même de l'existence psychologique, toute fluide et changeante, et que, si le temps homogène est pensé et construit, la durée réelle est sentie, vécue.

Comment passons-nous de l'une à l'autre, de la première tirons-nous le second? Voilà ce qu'il s'agit d'expliquer pour le psychologue. La théorie est célèbre.

Je donne un coup de poing. L'élan de colère qui a projeté ma main, les sensations musculaires qui ont accompagné le mouvement de mon poing, celles de contact violent qui en ont accompagné la chute sur la face de mon adversaire, ce sont là des états de ma conscience, des phénomènes intérieurs, et dont la succession constitue de la durée réelle. D'autre part, mon poing, en s'abattant, s'est déplacé dans l'espace : je puis figurer son mouvement par une ligne, qui servira aussi bien à le représenter, même plus commodément, que l'ensemble des états intérieurs ci-dessus. C'est-à-dire qu'un coup de poing offre un double aspect : par le dedans, il est durée réelle; par le dehors, il est espace. Il est donc naturel que je combine ces deux éléments en une notion nouvelle qui serait celle d'une succession empruntée à la durée et celle d'une homogénéité tirée de l'espace : j'aurais ainsi un concept de temps modelé sur l'étendue, où la succession prendrait la forme d'une juxtaposition et où les instants seraient conçus à l'image de points : telle est, justement, l'idée de temps homogène composé, par l'intermédiaire du mouvement, de durée et d'espace, et « ainsi, conclut le brillant analyste, dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession. » En d'autres termes, rien du monde qu'étudie la science n'existe dans le temps, puisque le temps homogène, comme la science elle-même, n'est qu'abstraction, mais la durée, donnée par la conscience, est la réalité elle-même.

Nous voilà donc parvenus, avec la psychologie nouvelle, exactement à l'antipode de notre point de départ. Les philosophes de la Grèce, trop dédaigneux des sens et trop ignorants de la conscience, cherchaient, par analogie avec les concepts qu'ils définissaient dans leurs dialogues, toute réalité et tout être dans l'unité, la fixité, la

stabilité et l'immutabilité, considérant par là même le changement, et, avec lui, la durée, comme une apparence et une illusion. Les philosophes d'aujourd'hui, au contraire, formés par la science à l'idée de relation et par la conscience à celle de devenir, ne voient plus la réalité que dans ce changement même, dans la durée, et traitent d'apparence ou d'illusion l'immobile et le stable. Jadis le temps n'était rien, rien de plus qu'un zéro, servant à multiplier les ombres de la caverne. Présentement, il est tout, et ce serait, à coup sûr, ne rien comprendre à une doctrine comme celle d'Henri Bergson, telle qu'il l'a formulée dans son dernier ouvrage (*L'Évolution créatrice*) que d'y voir autre chose qu'une philosophie de la durée [1].

Mais une si exacte antithèse entre ces deux conceptions du temps ne révèle-t-elle pas, au fond, une identité de point de vue..? Pour les philosophes anciens, il est trop évident qu'ils n'ont jamais abordé de face, ni en lui-même, le problème du temps : ils l'ont conçu, chemin faisant, suivant les convenances de leur système général du monde et un Platon n'avait pas plus à se gêner avec lui qu'avec aucune autre vérité d'expérience : nulle science positive ne paralysait l'essor philosphique. De même Henri Bergson, qui vise à nous donner une définition psychologique du temps, n'a pas tiré sa théorie de la psychologie. Naturellement défiant des mathématiques et instinctivement enclin à suspecter les résultats de la science comme connaissance de la réalité, il a cherché ce que la science éliminait de cette réalité dans ses abstractions nécessaires, et, voyant qu'elle s'efforçait de faire au temps la moindre place possible, il en a conclu que la durée était l'essentiel et que, par opposition avec la quantité que mesure la science, elle était la qualité même et la vie profonde, objet de la philosophie. Aussi, quand il aborda la psychologie, Bergson n'y cherchait-il que la vérification d'une vue qui ne venait point d'elle.

Ne nous étonnons donc point des difficultés que soulève une si ingénieuse théorie, dès qu'on la confronte avec cette conscience, dont elle affirme s'inspirer uniquement, et à laquelle elle prétend restituer son originelle pureté. Car enfin, une fois faite, la distinction du temps homogène, qui est construit, et de la durée réelle, qui est

1. J'ai essayé de le montrer ici même (juillet 1907).

primitive, comment, au juste, se représenter cette durée, qui n'est ni du temps, ni de l'espace? Henri Bergson avoue qu'on n'y peut parvenir que « par un vigoureux effort d'abstraction » et il emploie seulement, pour nous en suggérer l'idée, d'étincelantes métaphores, parmi lesquelles la plus précise semble être celle d'une phrase musicale, dont nos états intérieurs seraient les notes changeantes et continues. Mais de deux choses l'une : ou bien cette mélodie, cette durée n'est rien de plus que l'évolution même de nos états continus et indiscernables pour notre conscience confuse, rien de plus que le changement *pur*, et alors c'est véritablement jouer sur les mots que d'appeler durée ce dont la caractéristique la plus claire est de n'avoir plus rien du temps et l'on ne verra jamais comment ce je ne sais quoi pourra s'amalgamer avec l'espace; ou bien, dans cette durée, il y a déjà l'aptitude et la tendance à se spatialiser, à prendre la forme d'une grandeur divisible et mesurable, et la théorie, en apparence si ingénieuse, aboutit à cette vue un peu simpliste que le sentiment du temps, avec l'expérience, évolue dans la conscience et va en se précisant. Enfin ne faudrait-il pas noter dans cette analyse soi-disant psychologique une étrange survivance scolastique? Alors qu'elle a porté tout entière sur le temps, elle a complètement négligé l'espace. Bergson s'en tient là-dessus à la doctrine classique du kantisme, et fait encore de l'espace, semble-t-il, « une forme *a priori* de la sensibilité ». Pourtant la psychologie, depuis, nous a montré que l'espace homogène est construit, lui aussi, qu'il est relatif aux sensations de nos différents sens, prend diverses formes, dont l'étendue géométrique n'est qu'une abstraction et une généralisation. C'est-à-dire que l'espace, dans la conscience qui se développe, est soumis, comme le temps, à une évolution, qu'il n'est pas le résultat d'une intuition définitive, formelle, et que, par conséquent, avant de s'en servir pour engendrer le temps, il faudrait d'abord l'avoir bien conçu lui-même.

Ainsi, même après Henri Bergson, il semble que la difficulté reste entière. Pourtant, au terme de ce rapide examen critique, nous avons acquis une certitude. Il est impossible à la psychologie de traiter la question du temps avec la désinvolture de la métaphysique et de la science; à la psychologie seule appartient d'aborder le problème. Essayons donc de retrouver par une méthode vraiment

expérimentale la genèse des sentiments ou des idées qui entrent dans la notion du temps.

III

Toujours, on a rapproché le temps et l'espace : toujours, on les a expliqués pareillement, leur attribuant la même origine, la même destination, la même valeur, considérant l'un comme la forme de la perception externe, l'autre comme celle de la perception interne. Sans doute l'étude de l'un peut n'être pas inutile pour éclairer celle de l'autre et ce sera à la plus tardive de s'inspirer de la plus avancée.

Or, que savons-nous, actuellement, sur l'espace?...

Si, à la manière de Kant, on envisage l'espace des mathématiciens, on ne lui attribue que des propriétés géométriques : il est homogène, divisible, isotrope; il apparaît comme une toile uniforme et toute préparée sur laquelle, avec nos sensations qui seront la couleur, nous allons dessiner et peindre le monde matériel. C'est de cet espace géométrique, parce qu'ils ne voyaient point d'où il avait pu venir dans notre esprit, que les philosophes disaient qu'il était inné, primitif, *a priori*. Depuis, les méthodes précises de la psychologie contemporaine nous ont heureusement permis de retrouver la genèse de cet espace géométrique, qui n'est qu'un produit très lointain, très abstrait, de notre expérience sensible, et que nous avons composé, en définitive, comme nous dégageons toutes nos idées générales. Primitivement, en effet, dans la conscience et l'esprit de l'enfant, cet espace homogène n'existe nullement : il existe, au contraire, plusieurs espèces d'espace, tous différents les uns des autres, selon les sensations auxquelles ils se rapportent. L'espace visuel est une étendue lumineuse, dont toutes les parties se distinguent comme le clair et l'obscur, jouent comme des nuances changeantes. Dans l'espace tactile, les mouvements et la palpation de nos mains, le déplacement de nos bras et de tout notre corps projettent le relief et la distance, sculptent la forme pittoresque et le volume profond. Le chien possède un espace olfactif où le monde se figure en arômes, le pigeon voyageur un espace voilier qui se développe ou s'enroule dans sa mémoire comme le fil d'un écheveau. Ainsi chaque sens fournit son tableau

tout peint, sans que jamais nous puissions trouver cette toile vide, qui serait l'espace géométrique à remplir. C'est beaucoup plus tard seulement, en grattant les couleurs, que sous ces tableaux si divers, nous retrouvons la toile identique. Ainsi, ce que nous appelons ordinairement l'espace, c'est-à-dire l'étendue géométrique, est un produit très tardif de la réflexion et de l'abstraction opérant sur les données sensibles de notre expérience. Le donné, ce sont des espaces multiples et multiformes; le construit, c'est l'espace intellectuel. Kant, simplement, avait mis la charrue avant les bœufs.

Demandons-nous donc si, pour le temps, il n'en serait pas exactement de même et cherchons, dans la conscience élémentaire, la ou les formes primitives de la durée dont la composition engendrera, dans la suite, la notion abstraite de temps, celle du temps scientifique.

Vous avez été à la chasse, en voyage, sur mer, en ballon peut-être? Dans toutes ces circonstances, les conditions de votre vie étaient changées, les ordinaires points de repère qui rythment vos occupations étaient supprimés; quel sentiment aviez-vous de la durée ? Aucun. Vous goûtiez vos impressions successives sans vous rendre à peine compte qu'elles se succédaient, et de l'heure du jour, vous n'aviez nul souci. Seulement, avec toutes vos fonctions organiques exaltées, avivées, lorsque soudain, parmi les joies de la chasse, de la traversée ou de l'ascension, vous sentiez à l'estomac l'agréable excitation de la faim, vous songiez qu'il était l'heure du déjeuner. C'est-à-dire que, dans ces beaux et salubres moments de votre existence, vous êtes redevenu exceptionnellement un être très simple, très primitif, un enfant, un animal. Pour un matin, vous avez retrouvé la conscience du nouveau-né, qui ne connait d'autre rythme vital que celui de ses tétées, de la bête dont toute l'existence est scandée par la périodicité de ses besoins et leur satisfaction monotone. La donnée fondamentale, l'élément primitif du temps, est la variation même et comme l'oscillation des sensations organiques, qui ne sont elles-mêmes que l'expression de l'équilibre biologique. Alors que tous les sens sont clos encore, quand les yeux ne perçoivent même pas la lumière du jour, que les oreilles distinguent à peine le tumulte du monde bruissant, que les mains tâtonnantes reconnaissent seulement la chaleur du

sein maternel, si vous ouvrez cette conscience fermée d'un bébé, vous y trouverez pourtant une première ébauche de la durée : le changement, non pas un changement quelconque et vague, mais la suite des sensations viscérales que suscitent les fonctions débutantes. D'elles-mêmes, s'ordonnent et s'harmonisent ces fonctions; leur intermittence régulière donnera le premier sentiment du rythme et de la succession, futurs éléments de la durée.

Si cette observation, à cause de la difficulté que l'on trouve à la faire directement chez l'animal et l'enfant, laisse un doute, rien n'est plus aisé que de la vérifier expérimentalement, par la pathologie. Les cas ne sont pas rares de malades ayant perdu la sensibilité viscérale. Par ailleurs, ils demeurent souvent très lucides, très raisonneurs. Seulement leur cerveau fonctionne à vide; leur conscience ressemble à une maison bâtie sur pilotis : les assises manquent, avec le sentiment de la faim, de la soif, du sommeil, de la fatigue. Or, ces malades-là sont incapables de mesurer le temps : ils ont perdu le sentiment de la durée. Ils sont comme s'il ne vivaient plus. Le matin, le soir, la nuit, les instants où l'on mange, où l'on se repose, tout cela n'existe plus que sur le cadran des horloges. Le temps s'est aboli avec la vie organique. Dans la maladie et la souffrance, au contraire, cette sensibilité s'exaspérant, le temps s'allonge indéfiniment : la durée est gonflée comme une voile par un coup de vent.

Avec ces sensations viscérales, nous voilà donc déjà très loin du temps abstrait et isochrone, comme tout à l'heure nous étions très éloignés, avec les sensations sensorielles, de l'espace géométrique et isotrope. L'analogie que nous avions supposée se trouvant confirmée, sans doute y a-t-il lieu de la pousser plus loin encore, en recherchant si, à côté et en outre de cette durée organique, viscérale, nous ne pourrions pas en trouver d'autres sortes, comme on trouve l'espace tactile et l'espace visuel sous l'espace géométrique.

Retournons à la chasse. A la fin de la belle matinée, la faim m'avertit de l'heure du déjeuner. Mais, je suis autre chose qu'un appareil digestif. J'ai des jambes qui ont marché, des bras qui ont porté le fusil, des reins qui se sont pliés et redressés, des yeux qui se sont tenus aux aguets, c'est-à-dire que je suis aussi un

système musculaire qui n'a cessé de fonctionner avec une particulière activité, depuis que je suis en chasse. De même, regardez le nouveau-né entre deux tétées et deux sommes : il fait marcher ses quatre petits membres, ses doigts, sa tête, il s'agite et ne se repose point. Lui aussi, il est aux aguets, en chasse par le monde inexploré. Chez lui comme chez moi, une telle activité musculaire se traduit par des sensations, qui ne sont point toutes pareilles. A chaque mouvement, à chaque attitude correspond un sentiment confus, mais la preuve de tous ces sentiments aussi irréductibles que confus, c'est qu'ils finissent par en créer un autre qui les résume tous, et, de la longueur de la matinée, pour m'avertir maintenant, il suffirait de la *fatigue*, comme tout à l'heure de la faim. De même que la précédente, pour vérifier pathologiquement cette observation, nous n'avons dans les asiles que l'embarras du choix. Toutes les altérations de l'activité musculaire, — paralysies, spasmes, contractures, atonies, tics et agitations, ont pour effet, en exagérant ou supprimant cette sensation de fatigue, de perturber entièrement celle du temps.

Ainsi se dessine une autre forme de la durée, aussi élémentaire que la première. Nous sommes des êtres mobiles, dont la mobilité s'accompagne de sensations particulières et infiniment diverses, depuis l'impatience ou le besoin de remuer jusqu'à la lassitude et l'épuisement. Par là se développe dans la conscience obscure et passive une autre continuité de changement, qui oscille d'un extrême à l'autre, l'impulsion motrice et la fatigue, selon une cadence pareille et une intermittence analogue à la périodicité viscérale. Mais ces deux rythmes fondamentaux de la vie sont pourtant aussi différents l'un de l'autre qu'un coup de poing d'un bon repas, qu'un assaut d'escrime d'une indigestion, et il n'est pas plus permis à une psychologie précise de confondre ces deux formes élémentaires de la durée, la durée viscérale et la durée musculaire, qu'il ne l'avait été jadis de brouiller l'espace visuel et l'espace moteur.

Sans doute, si nous poussions plus loin encore cette analyse, parviendrions-nous à reconnaître et à différencier d'autres sortes de durée élémentaire. Mais cette observation sur la durée viscérale et la durée musculaire suffit à rejeter définitivement de la psychologie expérimentale toute vue philosophique sur l'unité d'un temps

homogène à la façon de Kant, ou d'une durée profonde, à la manière de Bergson. Ce que nous constatons au début de la vie de conscience, ce que les faits nous donnent comme primitif et originel, c'est au contraire la multiplicité et la diversité de ces changements rythmiques auxquels nous donnons le nom de durées, et le passage de cette multiplicité et diversité à l'unité et homogénéité d'une idée abstraite constituera précisément la genèse intellectuelle de la notion de temps.

Essayons, maintenant, de retracer les principales étapes de ce passage.

IV

Supposez, par une abstraction analogue à celle de Condil ac parlant de sa statue, un enfant n'ayant que des sensations visuelles, qui lui donnent des surfaces lumineuses : il n'aurait aucune idée du relief, de la profondeur, par conséquent du volume, non plus que de la distance et de la perspective, dont il acquiert le sentiment par les sensations musculaires de son toucher actif, par les mouvements de ses membres. Il n'aurait donc pas non plus la notion d'un espace à trois dimensions, et, par suite, il lui serait impossible de former jamais l'idée de notre espace géométrique. C'est-à-dire qu'il concevrait l'étendue bien autrement que nous et ferait une autre géométrie, ce que nous savons parfaitement possible, depuis l'existence des géométries non-euclidiennes, comme la géométrie sphérique de Rieman, par exemple. L'espace géométrique euclidien, plan, à trois dimensions, homogène, isotrope, ne pouvait donc apparaître que dans l'intelligence d'un être possédant originellement plusieurs espèces de sensations, telles que les sensations visuelles et les sensations musculaires, et capable de les rapprocher, de les fondre, et d'en concevoir l'unité.

De même pour le temps.

Supposez un enfant dont la vie organique absorberait toute la conscience et qui n'aurait que des sensations viscérales : ces sensations se suffiraient à elles-mêmes et il aurait tout au plus la conscience confuse d'un changement, d'un changement pur et total, ne signifiant rien de plus que le plaisir ou la souffrance, le bien ou le mal être. D'un état à l'autre, aucune relation ne s'établira :

la *succession* ne sera même pas donnée dans cette évolution toute qualitative. Supposez, au contraire, que cet être là possède uniquement, avec la faculté de se mouvoir, des sensations musculaires : dans sa conscience, le changement aura changé d'aspect, de qualité, mais il ne sera pas plus riche ni plus expressif : il ne contiendra rien de plus comme élément du temps. Le temps abstrait ne peut pas plus naître d'une seule espèce de durée que l'espace géométrique d'une seule espèce d'étendue.

Revenons donc à la réalité et rendons à l'enfant la double série des changements qui résultent à la fois de sa vie organique et de sa vie musculaire. Il a faim, il s'agite et crie; de même, à la chasse, je marche et je me sens un creux à l'estomac. Voici alors un élément tout nouveau, la relation, la coexistence, le parallélisme et la fusion de ces changements aussi irréductibles dans la conscience qu'une sensation de lumière et une sensation de solidité. Elles se rapprochent sans se confondre et c'est de là qu'apparaît le premier sentiment de succession, *sous la forme de simultanéité.* Subjectivement, pour une conscience complexe et aux évolutions divergentes, le premier et confus soupçon d'une durée *en général*, comportant le changement déterminé sous la forme de la succession et de la simultanéité, se trouve suggéré par la multiplicité des durées élémentaires, comme la condition d'un espace géométrique est la pluralité des espaces sensoriels.

Mais, dans cette durée élargie et déjà capable avec la succession et la simultanéité de résumer toute la vie de mon organisme, il reste à introduire, pour en universaliser l'usage, l'égalité, l'homogénéité, la divisibilité en instants : c'est-à-dire que je dois précisément la dépouiller de tous les éléments qui ont d'abord servi à la constituer. Il faut que je lui enlève tout ce que j'y ai mis de moi-même.

A quoi, certainement, je ne parviendrais jamais, si j'étais seul au monde. Mais je suis entouré d'objets et d'êtres, sur lesquels j'agis, qui agissent sur moi, desquels je dépens et qui dépendent de moi. Quand la faim le prend et qu'il agite ses petites mains, le sein de sa nourrice s'offre ou se dérobe à l'enfant; l'animal en chasse poursuit une proie qui fuit, et, avec mes amis, je prends des rendez-vous. Comme moi-même, autour de moi, tout change,

et, non plus que les miens, ces changements du dehors ne me sont pas indifférents. Je monte dans un tramway et, aussitôt, m'absorbe dans la pensée de la visite que je vais faire. Ma songerie est *mon* changement, mais, tandis que je songe, le tramway roule, et son roulement est *son* changement. Tant qu'il roule et tant que je songe, nous n'existons pas l'un pour l'autre, ma songerie suit sa ligne et lui ses rails. Mais, à l'arrivée, puisque je dois descendre et interrompre mes réflexions parce que le tramway a fini son parcours, nos deux changements se rencontrent comme deux lignes coupent et nos destinées coïncident. A mon changement intérieur sont donc venus se mêler deux faits qui m'attestent que le tramway change aussi : je suis monté et je suis descendu en deux endroits différents, et, pour rattacher l'un à l'autre ces deux incidents de l'histoire du tramway, je suis obligé de supposer la continuité secrète de ce roulement qui échappa à ma songerie. Par cette opération et cette hypothèse, j'assimile le tramway à moi-même, je lui donne une durée pareille à la mienne, et cette durée imaginaire de mon tramway est un nouvel élément du temps en général. Le temps, en effet, devient l'équivalent de *toute espèce* de changement, pourvu qu'on y distingue seulement de la succession et qu'il permette de comprendre des simultanéités.

Une fois posée cette diversité de changements qui se rencontrent avec le mien, cette multiplicité de durées qui viennent se surajouter et se mêler aux miennes, mon intelligence possède tous les éléments d'une comparaison, d'une simplification, d'une généralisation. Car la conscience que je possède n'est pas un éclair qui brille et s'éteint, mais une lampe qui brûle et dont la lueur est continue. La conscience d'un changement et le sentiment d'une durée supposent originellement la persistance, sous forme de mémoire, des états qui la composent. Or, des changements qui sont miens, des durées que j'ai vécues, je conserve précisément ce souvenir, alors que des changements qui me sont extérieurs, des durées que je soupçonne au dehors dans les choses, je ne puis retrouver la trace. Ce que fut ma songerie dans le tramway, je ne l'ai pas oublié, une fois descendu ; ce que fut le roulement du véhicule, je ne l'ai jamais su et ma conscience l'ignorera toujours. Ainsi je me trouve à la fois en présence de changements que je vis et de changements que je constate en

les subissant *intermittemment* : mais cette intermittence est un *rythme* et voici que je retrouve au dehors ce dont j'ai eu tout de suite le sentiment profond, par le seul effet de mon processus vital. Et tel est bien le caractère commun à toutes les variétés de durée : le rythme. Et, de ces rythmes, il ne reste plus qu'à trouver la cadence, la mesure.

Tous les soirs, revient pour l'enfant ou l'animal, après les jeux de la journée, avec la faim qu'il apaise par un même repas et le sommeil qui le ramène à son petit lit ou à son nid, la sensation de la lumière qui s'éteint, de la nuit qui l'enveloppe. Comme ceux de la vie, les grands changements de la nature apparaissent à une conscience confuse monotones et réguliers. Les oscillations les plus frappantes du monde, elles aussi, sont périodiques : l'univers, comme l'être vivant, tourne dans un cercle, et, tout de même que la digestion, la rotation de la terre, indéfiniment, recommence. A mesure que nous prenons contact avec les choses, nous les découvrons de plus en plus semblables à nous-mêmes, soumises à une évolution plus simple, dont le rythme est plus strict, la cadence plus sûre, et ainsi, de leurs changements dont nous ignorons le détail, pouvons-nous ne retenir que le caractère le plus saillant et le plus utile, la régularité.

Dès lors, la notion de temps est presque complète : elle est devenue l'idée d'un *changeant rythmique en général et régulier*. C'est-à-dire que le temps, résumé de toutes les durées, représente maintenant un changement abstrait, considéré indépendamment de toute chose changeante, une durée ou rien ne dure plus, un rythme sans cadence, constituant pour tous les autres une unité de mesure et un terme de comparaison. Mais, de même que l'espace géométrique ne peut être mesuré que d'une manière concrète, par le mètre, de même ce temps abstrait, ce changement homogène, cette durée monotone, ne peuvent être évalués que par des changements particuliers, et bien choisis. De là toutes nos mesures conventionnelles, et le temps des horloges.

Par cette analyse, j'ai tâché de retracer la genèse intellectuelle de l'idée de temps, depuis le sentiment de la vie jusqu'à la notion morte des minutes chronométrées. Dans cette longue et complexe évolution qui se perd au fond de notre passé, je me suis surtout

appliqué à montrer l'analogie de la marche psychologique par laquelle la conscience formait ses conceptions du temps et de l'espace : cette marche est banale. Le Temps et l'Espace sont deux notions, dégagées comme toutes les autres, de notre expérience élémentaire, et tout le travail philosophique, toute la difficulté psychologique est de retrouver les premières et originelles sensations qui les ont suggérées. Il apparaît donc, — contrairement à l'hypothèse de Bergson, — que le temps s'engendre par lui-même, indépendamment de l'espace, et que l'unique raison que nous ayons de croire à l'existence d'un monde extérieur, ou, comme disent les philosophes, d'objectiver nos sensations, c'est précisément l'impossibilité où nous sommes d'établir aucun rapport entre le temps et l'espace, de saisir entre eux aucune filiation, parce que le temps, c'est moi, et que l'espace, c'est le non-moi, ainsi qu'on parlait jadis. En d'autres termes, un être, conscient de la vie de son corps et doué d'intelligence, est capable d'arriver à l'idée de temps, telle que nous la concevons, parce que sa conscience lui fournit l'intuition du changement vital et que son intelligence lui offre les moyens d'en dégager abstraitement les caractères. De plus, un être agissant, à qui son activité musculaire donne le sentiment de l'extériorité et révèle un monde indépendant de lui, *doit* nécessairement construire cette idée du temps, parce que, pratiquement, il change, et autrement que tout ce qui change autour de lui, et que son intelligence, avec sa fonction généralisatrice, intervient à nouveau pour dégager la loi de ces changements, les rendre utilement mesurables.

V

C'est seulement d'une manière abstraite que, remontant le cours de la conscience et tentant d'en retracer le développement ancien, nous avons pu suivre la genèse psychologique de la notion de temps. Il devient nécessaire à présent de chercher si la conscience actuelle que nous avons de la durée, dans notre vie courante, confirme cette histoire et si les faits que nous pouvons observer en nous-mêmes n'apporteront pas une contre-épreuve à cette première analyse.

D'abord tous les observateurs sont d'accord là-dessus : nous n'avons aucun sentiment direct de la mesure du temps; nous sommes parfaitement incapables d'apprécier par la conscience l'égalité de deux durées : dire, comme le remarque encore Poincaré, qu'il s'est écoulé le même laps de temps de midi à une heure que de trois heures à quatre heures ne signifie rien pour moi, sinon, dans les deux cas, un semblable déplacement des aiguilles sur le cadran d'une pendule. Le temps dont nous nous servons n'existe pour nous en aucune façon : il n'a qu'une valeur symbolique, il est une image, ou plus exactement une relation abstraite, concrétisée dans une représentation particulière, réalisée par un système de points de repère. La notion de temps se comporte donc exactement dans notre conscience comme une idée générale : sous la forme d'une durée changeante et particulière, il est une réalité dont j'ai la perception comme des sensations visuelles qui constituent pour moi tous les objets que je perçois, des chevaux par exemple. Comme représentation abstraite de mon intelligence et figurée par les horloges, il est un concept pareil à celui que j'ai de l'espèce cheval, et que je résume dans un mot ou dans le souvenir de tel cheval déterminé. Aussi nettement que possible, dans l'usage même du temps, nous retrouvons les deux éléments fondamentaux que nous y avons introduits, la fonction de la conscience qui dure, celle de l'intelligence qui abstrait. Il y a le temps que nous sommes et le temps que nous concevons.

On peut même mettre en évidence cette dualité fonctionnelle d'une manière expérimentale car, dans les laboratoires de psychologie, on s'est beaucoup préoccupé de la mesure du temps. De même que dans toutes les opérations de ce genre, on n'a guère fait de découvertes, mais on a vérifié, chiffres en mains, les observations les plus simples — comme, par exemple, que le temps passe d'autant plus vite qu'il est plus rempli, mais semble d'autant plus long qu'il a passé plus vite, que la mémoire est toujours un raccourcissement et que le temps s'abrège dans notre appréciation à mesure qu'il s'allonge dans la réalité, — et qui toutes reviennent à établir mathématiquement que l'on se trompe toujours dans l'évaluation de la durée. Soit cette expérience élémentaire : on donne à un sujet « un temps normal », dont le commencement et la fin sont marqués par un coup de timbre; le sujet doit ensuite, par son appréciation

personnelle, indiquer un temps d'une durée égale : cette appréciation personnelle est d'autant plus approchée que le temps est moins grand, c'est-à-dire que nous apprécions plus exactement le présent et l'avenir immédiat que le passé et, plus les intervalles deviennent longs, plus le sujet les raccourcit.

Mais pénétrons plus avant dans la conscience et essayons d'éclairer par ce que nous savons déjà sur l'origine du temps ces divisions que nous en formons sous les noms de passé, de présent et d'avenir, puisque c'est là l'aspect même que présente notre durée vivante.

D'abord, il faut distinguer entre un état présent de ma conscience, et le sentiment du présent.

Grossièrement, pour définir un état présent, une sensation visuelle, je suppose, la sensation que j'ai de mon cabinet de travail, par opposition à une image du passé, le souvenir de la Madeleine, par exemple, nous pouvons conserver la distinction de Taine entre l'état faible et l'état fort. Est présent ce qui paraît intense et coloré; est passé, ce qui semble effacé, pâle, et comme dans l'ombre. Il reste alors à expliquer d'où vient ce relief : c'est à quoi répondent les mouvements qui accompagnent les sensations et font défaut aux simples images. Quand j'aperçois une personne de ma connaissance, je vais à elle, la salue, lui parle; quand je l'évoque de mémoire, je ne parle pas et ne fais rien du tout. Le passé reste en nous une sorte d'idée pure, abstraite, immobile et inefficace. La sensation, au contraire, suscite des mouvements, des attitudes : elle s'avance au milieu d'un cortège qui en rehausse l'éclat, et qui en fait l'actualité, par l'activité même qui se trouve déployée. Suivant une formule définitive de Bergson, « le passé n'est qu'idée; le présent est idéo-moteur ».

Mais, si notre analyse est exacte, nous pouvons pousser la précision plus loin, et trouver la véritable origine de cette distinction que nous faisons dans la durée, entre ce qui est (le présent) et ce qui n'est pas (le passé ou l'avenir).

Rappelons-nous, en effet, ces malades qui ont perdu la sensibilité viscérale. Parce qu'ils n'ont plus faim ni sommeil, ils n'ont plus la vraie notion de la durée. Or, au juste, en quoi consiste ce

trouble? Leur conscience est comme distendue, étalée, évoquant pareillement l'image de l'eau qui s'échappe d'un vase brisé ou d'une corde lâche qui flotte. Ce qui leur fait défaut, c'est le sens de l'actualité, de l'instant qui passe; *ils n'ont plus de présent*. Le présent, dans la confusion continue des durées élémentaires, correspond donc à la plus simple, celle que nous avons appelée la durée viscérale et qui, au cours des élaborations successives que nous avons indiquées, reste le fond permanent, original, vivant. Dans la notion abstraite du temps, le présent est la persistance de l'élément coenesthésique, marquant le battement, en quelque sorte, du pouls vital.

Voici, maintenant, d'autres malades, — innombrables, ceux-là, — depuis les paralytiques jusqu'aux simples neurasthéniques, atteints seulement de lassitude et d'épuisement. Là aussi, nous avons constaté des troubles dans le sentiment de la durée. Mais ces troubles sont inverses des précédents. Ils semblent que tous ces êtres mélancoliques et angoissés aient une conscience immobile, inerte, arrêtée et stagnante en un présent mort. Ils sont absorbés en leur tristesse monotone, leur idée fixe, leur obsession. Leur étroite conscience ressemble à une lucarne et la sensation du moment, toujours douloureuse, y obstrue tout l'horizon de la durée. Comme tout à l'heure se dissipait le présent, voici que s'efface ici le passé et se ferme l'avenir. Alors que l'instant avait semblé se diluer, se volatiliser, il se cristallise et se contracte, si bien que, par une infinité de nuances et de degrés, la conscience morbide oscille dans la perception du temps entre ces deux extrêmes, une durée indéterminée, un moment perpétuel.

Or, si, dans le premier cas, avait disparu la sensibilité viscérale, ce qui est altéré dans le second, c'est la tonicité musculaire, la sensibilité motrice. Les mélancoliques et les obsédés ont perdu le goût et le pouvoir de l'activité; tout mouvement leur coûte, est pénible, n'est exécuté que par contrainte. Leurs sensations, leurs images, leurs idées, demeurent en quelque sorte, contemplatives, platoniques. De là leur lassitude, leur langueur, leur tristesse. Comme leurs muscles, leur imagination s'étiole, leur mémoire s'appauvrit et dépérit ; leurs souvenirs sont des cadavres, leurs projets des larves. Si de notre temps abstrait, comprenant le passé, le présent et l'avenir, ils n'ont plus la même notion que nous, c'est

que leur état pathologique en a fait tomber ou y a tout au moins altéré profondément l'un des éléments que nous y avons reconnus comme primitifs, à savoir la durée musculaire. Quand nous réveillons un souvenir, nous répétons virtuellement les mouvements qu'il suscita jadis : c'est par là qu'il est encore vivant, puisqu'il agit, et pourtant lointain, puisqu'il agit faiblement et facilement. Quand nous esquissons un projet, nous ébauchons malgré nous les gestes et les actes qui le réaliseront : c'est par là qu'il vit déjà, puisqu'il est une attitude et un mouvement, mais qu'il demeure pourtant éventuel, puisque ces attitudes et ces mouvements ne sont encore que des tendances. Ainsi, autour du noyau central et permanent de la durée viscérale qui constitue le sentiment du présent, se nuancent, s'estompent et se graduent selon les plans de la durée musculaire toutes les perspectives du passé ou de l'avenir. Ce passé et cet avenir, par rapport au présent, se ressemblent comme deux photographies par opposition à un tableau, mais diffèrent entre eux comme celles d'un vieillard et d'un jeune homme. Ou encore, le présent étant la joie et la douleur, ils sont entre eux comme le regret et l'espérance.

Mais voici une autre preuve, une application plus sensible, car nous sommes en mesure de comprendre, après notre analyse, et de décrire l'aspect sentimental que revêt toujours pour nous, dans le courant de notre existence, la perception temporelle. C'est là, en effet, la source d'une tristesse et d'une joie particulières; à la tristesse, parce qu'elle est un mal, on n'a pas manqué de faire attention : c'est l'ennui. Mais à la joie, parce qu'elle est un bien, on n'a pas même su trouver un nom qui lui soit propre et, faute de mieux, nous l'appellerons le goût de la vie.

A l'état ordinaire, nous pouvons, d'après ce qui précède, distinguer en nous-mêmes, d'une part, le sentiment de la durée, harmonie et fusion de toutes les durées élémentaires qui composent notre existence intérieure, et, d'autre part, la notion de temps, où nous opérons intermittemment et conventionnellement les divisions nécessaires à la pratique et à la science. Le sentiment de la durée est une donnée constante et directe de la conscience; la notion de temps est une idée générale comme toutes les autres, une abstraction opérée selon les habitudes et les moyens de l'intelligence sur les faits de l'expérience. L'un correspond au réel, qui est perçu,

l'autre au possible, qui est conçu. Or, le concept de temps, une fois formé, ne saurait plus varier, tant que l'intelligence reste saine. Il a la stabilité de tout ce qui est simplement intelligible, soustrait par conséquent à toutes les fluctuations de la vie. Il n'en est pas de même pour la conscience de la durée, qui comprend des éléments dont l'essence est de varier en eux-mêmes et, par suite, de modifier l'ensemble dont ils sont des composants.

Supposons une conscience dans laquelle la durée viscérale et la durée musculaire sont en parfait équilibre, se complètent et se corrigent mutuellement. Le sentiment du présent, de l'actualité, donnera à la vie du relief, du pittoresque, de l'intérêt. Il y a des êtres d'une telle vitalité que tous les instants qu'ils vivent les attachent avec une intensité passionnée. A chaque moment, il semble y avoir en eux, tant ils sont à ce qu'ils font ou sentent, quelque chose d'éternel. Ils sont sincères, naïfs, et comme absorbés dans le goût de la minute bue avec ivresse. Et pourtant ces mêmes êtres ne se reposent jamais ni d'agir ni de jouir. Leur existence semble se précipiter ou plutôt s'élargir, se multiplier à l'infini. C'est que sur le thème instantané de la durée viscérale, la durée musculaire jette l'infinie et profonde orchestration des mouvements anciens et des attitudes éventuelles. Le passé se joint au présent comme un geste habituel et l'avenir comme l'élan du corps emporté dans une course. A ceux-là, dont la vie est à la fois si fixe et si fluide, si ferme en ses instants et si riche en sa continuité, tous les changements qui ne sont pas les leurs apparaissent mesquins et pauvres. Ils trouvent les jours courts, le soleil hâtif, et leur montre pressée. Le monde est trop petit pour eux, comme le temps est trop étroit. — Et cette plénitude, en vérité, c'est là tout le prix de la vie.

Mais voyez cet homme morne, désœuvré, cette jeune femme languissante. Ils sont au bord de la neurasthénie. La satiété, la fatigue nerveuse, la lassitude, l'isolement, le surmenage sensuel ou sentimental, le choc des déboires ou des chagrins ont exaspéré en eux la durée viscérale et comme envenimé l'instant. La minute si lente a la lourdeur d'un pas monstrueux qui les écrase. Leurs muscles atones sont comme vidés de mouvement, pareils à des muscles qui n'auraient jamais agi, n'agiraient plus jamais. La durée musculaire chez cette rêveuse de chaise longue est supprimée. La malheureuse

n'a plus de passé, ne prévoit nul avenir. Il lui semble qu'elle n'a jamais rien fait, depuis qu'elle est au monde. Elle ne s'imagine plus faisant jamais quelque chose. Inerte, elle voit vide son existence. Et tout ce qui change autour d'elle accuse sa pénurie intérieure : elle envie, par moments, ceux qui passent et qui s'agitent, savent où ils vont, ont un but. Elle trouve le monde désert, les jours sans fin, la pendule morte. Elle *s'ennuie*.

Certes, l'ennui peut prendre bien des formes et se colorer de beaucoup de nuances. Il a toujours sa source en nous-mêmes, et sa première cause est une sorte d'inertie musculaire, contre laquelle, en vérité, il ne saurait y avoir de meilleur remède que les sports : de là leur succès, aujourd'hui. Mais il est certain aussi que dans le sentiment du temps entre comme élément plus tardif, mais non moins nécessaire, la notion des changements extérieurs dont nous faisons la comparaison avec les nôtres. Si l'ennui trouve en nous sa cause, il trouve chez les autres son occasion. Nous avons d'autant plus l'impression de notre pauvreté que nous la voyons parmi la richesse d'autrui. L'ennui se mêle alors d'une sorte d'envie, d'une amère convoitise, et il peut atteindre jusqu'au désespoir. Combien d'oisifs sont ainsi rongés par la fièvre de Paris et qui couleraient des jours heureux au milieu des changements réguliers et lents de la campagne.... !

L'ennui, ce sentiment mystérieux et inéluctable qui fut le supplice de tant de nobles existences, est donc un état très complexe, mais où nous ne retrouvons pourtant que les éléments qui ont servi à la genèse du temps. Il en traduit seulement avec une intensité diverse, d'une manière provisoire ou définitive, le mauvais équilibre et le désaccord profond : par là aussi nous fait-il comprendre ce qu'il y a de plus précis et de plus ferme dans la joie de vivre, en sorte que le bonheur ne serait rien de plus que le sentiment harmonieux du temps. En réalité, nous ne vivons pas dans le présent, qui n'est que le tremplin sur lequel nous nous élançons dans l'avenir : l'avenir est l'énergie dont nous disposons, comme le passé est la lassitude qui nous charge, ou qui se dissipe. De même, nous ne vivons pas isolés, mais au milieu d'une nature, parmi d'autres hommes, et nos changements sont solidaires de ceux qui nous environnent. Ce sont ceux du dehors qui mesurent le temps, mais ce sont les nôtres qui le remplissent et l'animent.

Ainsi se nuance des couleurs mêmes de notre vie organique la durée gaie ou morne.

VI

De l'expérience primitive que nous avons de nos changements divers, si, selon les procédés ordinaires de notre intelligence généralisante, nous avons tiré une idée qui la résume, c'est que nous en avions besoin pour accommoder notre existence à toutes celles qui nous entourent. Le temps, né de nos changements personnels, est surtout devenu pour nous ceux des autres.

S'affranchir du temps, sera-ce donc échapper au changement et devons-nous concevoir l'éternité comme l'immutabilité, — c'est-à-dire comme la mort?... Sans nous risquer à une discussion de cette hauteur métaphysique, n'entrevoyons-nous point plutôt que, si vivre dans le temps est faire acception des changements qui ne viennent pas de nous-mêmes et tenir compte d'autrui, l'éternité serait seulement la solitude? Un être immuable serait sans doute inconscient, mais un être conscient, qui, n'étant pas immuable et seulement isolé, serait seul à changer, n'aurait sans doute de lui-même qu'une conscience éternelle, — puisqu'il ne se ferait aucune idée de ce que nous avons appelé le temps. Du moins, semble-t-il que certains hommes d'élite, aux heures privilégiées, aient comme une intuition, par la solitude intérieure, de cette éternité. Les sommets de l'art, de la science, de la pensée libre en sont comme environnés. « Nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels », affirmait Spinoza; et c'est en ce sens que, dans l'homme fort, dans la personnalité vigoureuse, dans le sage qui se retranche en lui-même, vit sa vie, toute sa vie et tout seul, il y a, en effet, quelque chose de divin :

Seigneur, vous m'avez fait puissant et solitaire....

GASTON RAGEOT.

L'ART ET LE MYTHE

D'APRÈS M. WUNDT

M. Wundt est un des derniers esprits encyclopédiques de l'Allemagne. Après la physiologie, la physique, la psychologie, le voilà qui aborde maintenant la sociologie. Déjà son *Ethik* avait un caractère sociologique qui a été signalé en son temps. Les germes que contenait ce livre se développent aujourd'hui dans une monumentale *Völkerpsychologie* [1].

On a déjà rendu compte ici de la première partie de cet ouvrage, *Die Sprache*, parvenue très vite à sa seconde édition; et l'on sait que les linguistes sont d'accord pour reconnaître la remarquable intelligence avec laquelle M. Wundt s'est assimilé les méthodes et les résultats de leur science. Voici maintenant qu'ont paru les deux premiers tomes de la seconde partie *Mythe et Religion*, et les spécialistes de la science des religions s'inclineront, de tous côtés, devant l'espèce de divination dont le vieux maître a fait preuve dans le choix de ses sources, devant l'étendue de ses informations, le sens merveilleux qu'il a des choses dont il parle. Si l'on retrouve dans son travail les défauts habituels du philosophe — systématisation excessive, généralisations trop rapides, divisions multipliées et compliquées, — il faudra bien cependant que les philologues eux-mêmes tiennent compte de ce livre où un si grand effort est fait pour clarifier un peu les faits et déterminer des concepts que les spécialistes laissent souvent obscurs, bien qu'ils s'en servent couramment.

1. *Völkerpsychologie, Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, 1[er] vol. en 2 tomes; *Die Sprache*, 2[e] édition, Leipzig, Engelmann, 1904. 2[e] vol. *Mythus und Religion*, deux tomes parus, I, XIV-617 p., II, XIII-481 p. in 8°.

I. — L'ART.

En ouvrant le tome I, on aura l'agréable surprise d'y trouver une théorie complète des formes de l'art, depuis les plus primitives jusqu'aux plus récentes. On y verra même d'ingénieuses remarques sur le romantisme et le drame moderne (I, p. 510). C'est que, suivant M. Wundt, il y a entre la poésie et le mythe des rapports étroits : il éprouve même des difficultés à les distinguer l'un de l'autre (I, p. 590). Suivant lui, en effet, il n'y a entre l'image mythique et l'image artistique d'autre différence que le caractère collectif et involontaire de l'une, le caractère volontaire et individuel de l'autre. Les formes primitives du mythe sont, tout comme l'art, du domaine de « la fantaisie ». Ce sont deux manifestations différentes d'une même activité : l'activité imaginative.

L'art sort du jeu et y retourne constamment. Mais il s'en distingue tout d'abord par son caractère créateur; il n'emprunte pas ses objets, il les crée. Il s'en sépare aussi par son caractère collectif. Même quand il confine au jeu, il suppose une vie commune des hommes qui le pratiquent ou en jouissent, et une évolution continue de la pensée qui est impossible en dehors d'une société, (p. 87 et suiv.) Peut-être trouvera-t-on cette définition insuffisante, et, en fait, elle ne permet pas de distinguer l'art d'autres produits de l'imagination collective : la science, elle aussi, crée, et dans les mêmes conditions. D'un autre côté, sous cette notion de l'art se cache une définition et une théorie du jeu chez l'enfant et chez l'homme, qui ne sont pas sans soulever plus d'une objection. D'abord M. Wundt ne fait pas, à notre avis, une part suffisante aux jeux de l'adulte et de l'adolescent, dont le caractère social est incontestable[1]. Ensuite il paraît oublier que les jeux de l'enfant, au moins après les premières années, sont pratiqués en société, et que les premiers jeux sont plutôt enseignés par la mère, la nourrice, les parents, que créés par l'enfant qui se borne, tout au plus,

1. On trouvera dans l'excellent ouvrage de M. S. Culin, *The Games of the North American Indians*, dans le XXIVth *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, la démonstration que *tous* les jeux des Indiens de l'Amérique du Nord étaient ou sont religieux.

à les modifier. Enfin cette théorie, en rattachant exclusivement le jeu aux phénomènes de l'imagination, ne tient pas assez compte du rôle qu'y jouent la surprise, l'attente, la détente, l'émotion en général. En réalité, l'art et le jeu, dans la société comme dans l'individu, sont des moyens imaginaires de créer des émotions (voir, cependant, I, p. 56, 71).

Mais si la définition de l'art en général est quelque peu indécise, nous avons des différents arts une classification génétique qui est certainement une des meilleures qui aient été, jusqu'à présent, proposées.

A la base, se trouve la division classique des arts en plastiques, d'une part, « musiques » de l'autre (I, p. 92, 93). Les uns sont destinés à agir par une sorte de choc en retour de l'objet créé (tableau, statue, etc.), les autres, par la simple expression des sentiments, par les voies immédiates « de la parole, du chant, de la poésie, de la musique » (I, p. 94[1].)

Les arts plastiques, à leur tour, se subdivisent en arts de l'ornementation et arts idéaux : dans les premiers, le motif esthétique vient se surajouter à un objet qui, par lui-même, n'a rien d'artistique, mais est destiné à des fins utilitaires; dans les seconds, l'objet créé est tout entier chose d'art. La division n'a pas encore été proposée, croyons-nous, et elle nous semble féconde. Elle est logique, elle montre bien les éléments mentaux d'où nos beaux-arts sont sortis avec leur mélange d'idéalisme et de naturalisme. Elle est, en même temps, historique, car les formes artistiques enfoncées dans la matière[2], asservies à la chose sur laquelle elles viennent se greffer, ont précédé les formes idéales où la matière elle-même obéit entièrement à l'artiste. La division des arts de l'ornementation en une multitude d'autres, « art du moment » (signe, marque[3]),

1. Dans cette énumération M. Wundt oublie la danse, mais c'est une pure négligence.

2. Dans le catalogue des matières (I, p. 101) ayant servi à la plastique primitive et qui l'ont limitée à la fixation du souvenir (*Erinnerungskunst*), M. Wundt commet un oubli : la sculpture sur os a joué un tel rôle dans l'art préhistorique en Europe, dans l'art de l'Amérique et de l'Asie arctique, que cet oubli nous étonne de la part de l'auteur, qui connaît les faits. La part faite à la teinture dans l'origine de la peinture, et celle faite à la peinture par rapport au dessin (I, p. 157, 269) ne nous paraissent pas équitables non plus.

3. En réalité ces arts sont plutôt des formes de l'écriture, et M. Wundt les relie lui-même à celle-ci, assez lâchement (cf. *Sprache*, II, 2[e] édition, p. 240); mais il admet que les formes symboliques de l'écriture (*Mythus*, I, p. 99, n. 1),

art de la fixation du souvenir (trophées, confection de monuments en bois, en pierres, etc.), art de l'ornement (*Zierkunst*) et art de l'imitation apparaîtra, au contraire, comme beaucoup plus risquée et raffinée à l'excès.

Mais ce qui est beaucoup plus important, c'est la généalogie que M. Wundt s'attache à établir entre les arts plastiques. Ici, il procède selon les plus saines méthodes de la sociologie et même de la science en général ; il constitue des types, les relie les uns aux autres suivant leur degré de parenté, et nous retrace ainsi un arbre généalogique des arts modernes [1] à la façon dont les biologistes retracent la phylogénèse des espèces vivantes.

On est généralement d'accord aujourd'hui pour reconnaître que l'art ornementaire a précédé tous les autres. On admet aussi que l'ornement primitif ne fut ni symbolique, comme on l'a cru, ni d'origine géométrique; car toutes les fois où l'on s'est trouvé en présence d'un dessin de ce genre, et où l'on a pu remonter jusqu'à l'origine du type, on a constaté qu'il consistait essentiellement en une reproduction (I, p. 121 et suiv.). Les recherches sur l'art Dayak, de Foy [2] et de Hein [3], celles de Haddon [4] sur l'art des Papous de la Nouvelle-Guinée, celles de Holmes [5] sur les motifs de la céramique des Indiens d'Amérique, etc. [6], réduisent les formes les plus stylisées à des dessins où domine l'intention, plus ou moins bien réalisée, d'évoquer directement l'image de l'objet représenté. Mais

sont une manifestation de l'art. La vérité est plutôt, à notre avis, inverse. L'écriture a une origine sérieuse. Ce sont les rites qui constituent les premiers *idéogrammes* (le mot est tout à fait significatif); telles sont les premières matérialisations graphiques d'idées religieuses : marques de propriété (cf. Van Gennep, et les différents travaux cités in *Rev. des Traditions populaires*, 1906, p. 73, sq.), blason totémique (cf. Wundt, I, p. 99, 244; cf. II, p. 242), dessins rituels (voir *Année Sociologique*, II, p. 207-212, cf. S. Reinach, *L'Art et la Magie*, *Anthropologie*, 1903, p. 257, sq.). Tout ceci est à l'origine de l'art lui-même, qui ne s'est constitué indépendamment qu'ensuite.

1. Le schéma de l'arbre généalogique est même employé expressément, I, p. 511, à propos du drame moderne.

2. Foy, *Der Kunst der See Dayaks* (Mus. Völkerkunde, Dresde, 1901).

3. *Die bildenden Künste bei den Dayaks auf Borneo*, 1890.

4. *Evolution in Art*, etc. Proceed. Roy. Irish Academy, 1884.

5. Holmes, *The Aboriginal Pottery of the Eastern United States*, in XX[th] *Report Bur. of Amer. Ethnology*, 1903, et d'autres travaux du même auteur (dans les publications du Musée de Washington, de la Smithsonian Institution.

6. Garrick Mallery, *Picture writing of the American Indians*, in X[th] *Report. Bur. Amer. Ethno.* 1893. Sur les Américains du Sud, voir Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiliens*, 1897. Koch-Grünberg, *Anfänge der Kunst in Urwald* Berlin, 1905.

s'il y a reproduction, celle-ci ne consiste point en une copie servile. Un simple choix, par l'aperception, entre les éléments de cet objet suffit à créer, non pas un symbole, mais un signe, et ce signe, une fois créé, peut évoluer de lui-même vers les formes géométriques ou vers le symbole, le style. — Mais reste à savoir quels ont été ces premiers objets représentés, et pourquoi ils le furent. M. Wundt marque excellemment l'importance des motifs religieux, magiques, totémiques dans les formes primitives ou déjà évoluées de l'art (I, p. 130 par exemple, dans les types semi-animaux, semi-humains). De là, la nature animale ou humaine des premières représentations[1]. C'est seulement en évoluant que les arts plastiques ne se bornent plus à reproduire, mais tendent à imiter; tout d'abord se constitue, pour chaque espèce animale comme pour l'espèce humaine, un type général, puis c'est ce type qui, ensuite, va en se spécialisant, et chacun des moments de cette évolution a une cause sociale que l'auteur s'efforce d'assigner[2].

Dans les arts ornementaires primitifs il faut considérer, non pas seulement ce qu'ils représentent, mais ce qu'ils ornent. L'objet d'ornement le plus immédiatement donné, c'est le corps humain (I, chap. II, 3, a.); peinture temporaire et tatouages permanents sont les types principaux de ce mode d'ornementation. Les objets meubles ont été ensuite la première matière à décoration. Très justement, M. Wundt fait jouer ici un rôle décisif aux arts de la céramique. Nulle part, en effet, les influences de la technique industrielle (technique de la poterie, du tressage (I, p. 225, 285), ne sont plus marquées. En même temps, l'évolution des motifs est particulièrement facile à suivre parce que les objets ainsi décorés ont de multiples chances de subsister, et aussi parce que des liens étroits unissent le motif à la matière qu'il orne et les motifs les plus évolués aux plus primitifs. Enfin, les lois de la décoration céramique sont susceptibles d'être étendues à d'autres modes d'orne-

1. M. Wundt croit au caractère secondaire des ornements empruntés à la végétation (I, p. 186). Nous sommes de son avis, mais il eût dû ajouter que ce phénomène secondaire apparait très tôt, dès l'art australien et l'art néo-guinéen eux-mêmes.

2. Ex. I, p. 148, importance du masque dans cette évolution vers la figure humaine; p. 152, nécessité dans les sociétés à multiples races (Egypte) de marquer les caractères de chacune; p. 154, influence du portrait funéraire (Egypte) sur la recherche de la ressemblance individuelle.

mentation ; car c'est suivant les mêmes lois que le vêtement, l'arme, les autres instruments, se sont successivement revêtus d'ornements compliqués et différenciés.

Quant à l'art idéal, à l'art libre, qui se crée complètement à lui-même son objet [1] et ne sert qu'à des fins esthétiques, c'est l'architecture seule qui l'aurait rendu possible. L'idée de la décoration pour la décoration ne pourrait naître que dans le temple ou dans le palais, dans le temple surtout [2]. Et sans doute, nous accordons que les arts de la plastique idéale, la sculpture et la peinture, sont, à leur origine, essentiellement architectoniques (chap. II, § 3, § 4) ; que, en Europe du moins, les lois de la perspective que l'une et l'autre mettent en œuvre ont été découvertes par l'architecture (I, p. 294 et suiv.) Mais il ne faut pas perdre de vue que, même aujourd'hui, l'art pur est encore décoratif, et, d'autre part, que les arts ornementaires ont beaucoup plus réagi que ne pense M. Wundt sur l'architecture, la sculpture et la peinture. Ainsi l'émaillerie et la fonderie, deux techniques qui viennent soit de la fabrication des armes et des instruments, soit de la bijouterie [3], ont joué dans la découverte des procédés et des matières dont se servent les arts idéaux un rôle considérable. L'évolution artistique est encore beaucoup plus complexe que ne le pense l'historien de l'art, et les seuls phénomènes esthétiques et religieux ne suffisent pas à en expliquer les conditions. Toute sorte de facteurs sociaux : science, technique, économie, y concourent.

La théorie des arts musicaux ne pèche pas par le même simplisme. M. Wundt y montre un sens aigu de la complexité, de la vue.

D'abord il ne tente plus, comme M. Grosse [4], une déduction monogénétique à partir d'un art unique, la danse. Mais, tout en ayant le sentiment très vif de l'unité, de la solidarité qui unit tous

1. I, p. 220, p. 113.

2. Nous passons sur le chapitre exclusivement technologique que M. Wundt consacre à la maison (II, 3, b), il est sommaire et souvent inexact. Les passages sur le temple imitation du monde et lieu d'asile sont bien littéraires (I, p. 234).

3. Il est même loisible de considérer la bijouterie comme ayant été l'un des principes de l'art idéal. Très tôt, et en tout cas dès l'origine des grandes civilations asiatiques et méditerranéennes, le bijou est un objet d'art, fait pour la joie exclusive du toucher, de la vue. Au surplus l'écart où est tenue la bijouterie dans ce livre où le tatouage, auquel elle est reliée, tient tant de place, est cause des plus sérieuses lacunes.

4. *Les débuts de l'art*, trad. fr. F. Alcan, 1902.

ces arts[1] (appelés d'ordinaire et improprement mimiques), il reconnaît leur pluralité et les répartit en quatre groupes : chant, poésie narrative, danse et musique, mime et drame. Aucune objection de principe ne peut être faite à cette division, sauf sur la place faite à la poésie narrative. Elle est mise entre le chant d'une part, la musique et la danse de l'autre, considérée, par conséquent comme quelque chose de très primitif, comme une sorte d'art-souche. Nous croyons qu'elle est loin de remonter aussi loin dans le passé. Sans doute, on la rencontre, sous forme de légende, et de conte, unie au chant et à la lyrique. Mais le fait, par lui-même, ne prouve rien ; car ces sortes de combinaisons peuvent être un produit de l'évolution. De ce que les Australiens aient des contes de ce genre, il ne suit pas que ceux-ci soient primitifs[2]. Considérer les *Naturvölker* d'aujourd'hui comme les représentants purs et simples des *Naturvölker* d'autrefois, c'est faire abstraction du développement historique, souvent considérable, par lequel ils ont passé[3]. Selon nous la narration dérive de la primitive poésie lyrique religieuse. M. Gummere[4], que M. Wundt ne paraît pas avoir lu, a cru pouvoir ramener, même dans notre civilisation européenne, les formes évoluées de la poésie à la ballade et au chant de ronde. Et nous considérons, quant à nous, le folklore des contes, d'une manière générale, comme le fruit soit d'une évolution de la pure prose vers l'art, soit d'une régression du mythe. Il ne saurait être question d'opposer par voie de démonstration cette thèse à celle de M. Wundt ; il nous suffit d'indiquer qu'une autre manière de ranger les faits peut être légitime. Mais s'il y a des réserves à faire sur ce point, on lira avec profit tout ce que dit M. Wundt sur les formes de la narration (p. 326-348), sur les motifs de son évolution (p. 348 et suiv.), sur la manière dont les thèmes s'associent dans le conte. Il montre que cet agencement des thèmes n'est pas encore le cycle. Celui-ci n'apparaît qu'avec la légende, la notion des héros, le culte des ancêtres, venus, eux, de la religion, pour aboutir à l'épopée. C'est celle-ci qui se mue en roman, et qui, par suite d'un rapprochement avec la

1. I, p. 303, 394. Cf. *Sprache*, I, 2e édition, p. 269.
2. Cf. *Année Sociologique*, X, p. 227 (F. Alcan).
3. Cf. Mauss, *Leçon d'ouverture*, etc., in *Revue d'histoire des Religions*, 1902.
4. *The Beginnings of Poetry*, New-York, 1900.

nature en général et la nature humaine en particulier, vient former notre prose et notre poésie.

Nous ne ferons que mentionner, sans les critiques nécessaires, le chapitre (II, II, 2) consacré au chant (*Lied*), qui est très court. Il faut reconnaître, d'ailleurs, que le *Lied* en tant que tel, c'est-à-dire hors de ses connexions avec le drame ou la comédie lyrique, d'une part, avec la musique polyphonique, de l'autre, a des formes frustes et une évolution peu riche.

L'étude de la danse (p. 394 et suiv.), au contraire, est très suggestive et contient des vues qui sont appelées à devenir classiques. Toutes les danses sont rangées en deux catégories fondamentales : les danses extatiques et les danses mimiques. Cette notion de la danse extatique, qui a pour objet non d'imiter tels ou tels mouvements, mais de provoquer un état d'excitation sensorielle, fantastique, hallucinatoire, n'était pas constituée avant ce livre et nous la croyons d'un grand intérêt ; car on sait le rôle considérable joué par ce procédé dans l'art et dans la religion, mais surtout dans la religion où les mouvements disciplinés et monotones de la danse extatique conduisent aux états recherchés de la possession ou de l'extase proprement dite (cf. plus loin, sur l'extase, chap. IV, I, 4). Les danses mimiques s'en distinguent, non seulement en ce qu'elles ont pour but d'imiter des mouvements déterminés, mais en ce qu'elles se pratiquent en société, tandis que la danse extatique est plutôt individuelle. Mais elles n'en sont pas moins d'origine religieuse : elles se rattachent au culte de la végétation, de la nature, aux rites de chasse, aux pratiques totémiques, etc. (I, 427-431).

Nous manquons de compétence pour analyser, comme il conviendrait, le chapitre sur la musique (I, chap. II, § III, 4). Voici pourtant ce qui nous paraît devoir être retenu. Avec M. Wundt nous croyons volontiers que l'instrument primitif a été un instrument de bruit plutôt que de son [1], et que la musique a débuté par la mélodie pure, monophone et qu'elle s'est détachée difficilement de l'échelle même des sons. Quant à la question de savoir si, comme

1. Signalons cependant à M. Wundt, qui ne le connaît pas, le livre de M. Balfour, *History of the Musical Bow*, Oxford, 1901. Il en déduira aisément qu'il faut abandonner l'hypothèse de Frobenius suivant laquelle les instruments à vent auraient nécessairement précédé les instruments à corde (I, p. 435 ; cf. Frobenius, *Ursprung der Kultur*, I, 143).

le veut notre auteur, la reconnaissance, par les Grecs, des intervalles musicaux, l'établissement des règles arithmétiques du son, la théorie pythagoricienne de la musique ont eu une influence notable sur le développement de l'art musical, nous laissons aux historiens le soin d'en décider. Cependant, il serait particulièrement intéressant de savoir si, vraiment, c'est de la mythologie arithmétique du nombre sept que vient la notion des sept tons de l'octave, et, plus généralement, si la valeur magique des nombres est pour quelque chose dans la connaissance et la pratique des tons et des accords harmoniques (I, p. 446-457). Ce serait un fait crucial pour ceux qui admettent l'origine sociale même des catégories de l'entendement, si une idée aussi nettement collective était à la base du plus physiologique des arts que nous pratiquons.

Reste la théorie du mime et du drame (chap. II, III, § 5). Ici, M. Wundt a su s'assimiler tous les résultats du livre de Reich[1], qui est insuffisamment connu en France. Il nous montre les origines du mimodrame et sa nature mythologique; comment le mime proprement dit et ses dérivés, la farce et la comédie, en sont résultés; de quelle manière le mime religieux a donné naissance à la tragédie, ou histoire des dieux et des héros, puis, par un retour vers la peinture directe de la vie, qui s'est produit sous l'influence de la comédie, au drame moderne. Dans ce chapitre, l'un des plus achevés du livre entier, la méthode suivie par M. Wundt est rigoureusement historique et sociologique. En effet, il ne se borne pas à nous retracer un schéma des formes de l'art dramatique, mais il s'efforce de leur assigner des causes. Ce qui aurait déterminé les principales transformations par lesquelles est passé cet art, ce serait d'abord l'émancipation religieuse de la tragédie grecque après Sophocle, plus tard l'absence de division des genres dans le drame shakespearien, plus tard encore le passage de la tragédie héroïque à la tragédie bourgeoise, et ensuite au drame moderne, sous l'influence de la bourgeoisie et de la démocratie. On remarque le caractère social des causes ainsi invoquées. — D'autre part, pour la première fois au cours de cette longue théorie de l'art, M. Wundt fait au sentiment sa part (voir sa *Psychologie du tragique*, p. 517 et suiv., et *du comique*, p. 511 et

1. *Der Mimus*, 1903; cf. Hubert, in *Année Sociologique*, VIII.

suiv.). Les simples états intellectuels, les purs « motifs associatifs » ne semblent plus régner en maîtres; l'attente et le rire, la crainte et le sentiment moral, l'exaltation ou la détente de la volonté prennent enfin leur place prépondérante. Si M. Wundt avait ajouté que, ces sentiments, le théâtre ne les éveille pas chez un spectateur isolé, mais chez un groupe de spectateurs, et qu'il a pour fonction de les rythmer non pas chez un individu, mais chez tous ceux que l'émotion partagée affecte; si, en un mot, il avait moins perdu de vue le caractère collectif des impressions dramatiques, nous croyons qu'il aurait serré de bien près la réalité qu'il se proposait d'exprimer.

Le reproche, malheureusement, peut être étendu à toute cette théorie de l'art. M. Wundt essaie d'expliquer directement l'histoire par la psychologie individuelle, par les facultés générales de la conscience humaine. Il ne voit dans l'art qu'une forme généralisée de la fantaisie, c'est-à-dire que dans le social il ne voit que l'humain. Or le social, c'est, non ce qui est permanent et universel, mais, au contraire, ce qui varie de société à société, et, dans une même société, à travers les âges. Il en résulte que M. Wundt ne peut se rendre compte ni de ces différences, ni de ces changements. Il nous offre des tableaux généalogiques; il montre que certaines formes de l'art sont dérivées les unes des autres dans un ordre déterminé, mais il ne recherche pas les causes de cette dérivation. Il n'est pourtant pas admissible que ce développement se soit fait tout seul, spontanément, sous l'influence de je ne sais quelle *vis a tergo* inexplicable. Mais pour en apercevoir les raisons déterminantes, il fallait sortir de la pure psychologie pour mettre l'art en rapport avec ses conditions sociales.

C'est aussi probablement de là que vient une autre lacune. A aucun moment de son étude M. Wundt ne se préoccupe de nous donner une notion de l'art, de son fondement, de sa fonction. Sans doute, cette question philosophique ne doit être abordée qu'avec toutes les précautions nécessaires; mais elle ne saurait être indéfiniment ajournée. Il faut commencer par étudier *les arts* particuliers, mais pour arriver peu à peu à nous faire une idée de ce qu'est *l'art*, de ses caractéristiques essentielles, des besoins

généraux auxquels il répond, des conditions générales dont il dépend. Le problème que M. Ribot eut le courage d'attaquer du côté de la psychologie [1] ne reçoit en somme de la part de M. Wundt aucune solution. En psychologie physiologique, il n'étudie que l' « impression esthétique » [2]. En sociologie, il n'étudie que la genèse des moyens de produire cette impression; nulle part il n'étudie la relation des deux, qui est le tout de l'art, ou quand il le fait c'est en métaphysique [3]. Peut-être eût-il senti davantage la possibilité et la nécessité de résoudre le problème, s'il l'avait abordé non seulement du point de vue d'une chronologie rationnelle, mais encore d'une façon rigoureusement sociologique. L'art a non seulement une nature sociale, mais encore des effets sociaux. Il est le produit de la fantaisie collective, mais il est aussi ce sur quoi on s'accorde et dont les effets sentimentaux sont relativement les mêmes chez tous à un moment donné, dans une société donnée. C'est cette nature et cette fonction qui expliquent, probablement, la persistance et les variations, l'universalité et l'instabilité du sentiment du beau.

Car M. Wundt a réussi en somme à ne pas même parler de ce sentiment. Il n'ignore ni que ce sentiment n'a d'autre critère que d'être communicable dans un groupe donné, ni que l'aperception par laquelle l'artiste choisit entre les « motifs d'associations » d'images, est commandée par le sentiment propre qu'il a de la beauté et par celui du jugement que portera le public. Mais ces deux moments essentiels : la création et la jouissance de l'œuvre d'art, ne sont même pas considérés. C'est pourquoi toute cette « histoire naturelle », pourrait-on dire, « de l'art » reste sans vie psychologique, sans intérêt philosophique, précisément parce qu'elle est sans réalité sociologique.

II. — Le mythe.

Le mythe en général. — Toute la théorie de M. Wundt est dominée par un principe que nous ne pouvons ni exposer clairement ni discuter ici; M. Wundt lui-même en ajourne l'exposition et la

1. *Psychologie des sentiments*, chap. IX; *Imagination créatrice*, chap. IV (F. Alcan).
2. *Grundzüge der Phys. Psy.*, 5e édit., III, p. 128 et suiv.
3. *System der Philosophie*, 2e édit., II, p. 674 et suiv.

démonstration à son troisième volume[1]. Il se contente de nous annoncer que, suivant lui, la science comparée des religions est viciée, à sa naissance même, pour n'avoir pas distingué radicalement le mythe de la religion. Mais en quoi consiste cette distinction, c'est ce qui ne nous est pas encore expliqué. Tout ce qu'on entrevoit, c'est que, d'après lui, le mythe serait une conception « spontanée » du monde; la religion, une conception « idéale » que l'homme formerait selon « l'idéal », le degré de « culture » intellectuelle et morale auquel il est parvenu[2]. Sans attendre les développements qui nous sont promis, nous tenons à faire tout de suite les réserves les plus expresses sur une distinction qui nous semble insoutenable. Le mythe inventé par un Australien pour justifier, par exemple, la formation d'un clan nouveau qui s'est détaché, par segmentation, d'un clan plus ancien, n'a rien de plus spontané ni de moins idéal que l'institution d'un culte de saint.

Mais qu'est-ce donc que le mythe? Pour pouvoir en parler, il faudrait commencer par le définir. Pas plus quand il s'agit du mythe que quand il s'agissait de l'art, M. Wundt ne sent le besoin de déterminer son sujet. Il se borne à une simple description de caractère philosophique. Le mythe est opposé au langage (I, p. 598), comme moins objectif, « moins lié aux conditions normales de la vie en commun »; il serait plus soumis aux fluctuations du sentiment et des passions populaires et, par suite, les « motifs » qui en sont la matière, seraient perpétuellement en voie de transformation. Si ces remarques ont leur justesse, elles ont le tort de laisser le mythe indistinct de l'art et, particulièrement de la poésie. M. Wundt l'a bien senti ; aussi s'est-il efforcé de marquer la limite qui sépare ces deux domaines (I, p. 581, p. 475, p. 94, etc). Il nous montre le mythe, à mi-chemin entre le langage et la poésie, plus objectif que celle-ci, plus subjectif que celui-là : Ensuite la poésie, même quand elle est populaire (I, p. 594), aurait toujours un caractère individuel ; le mythe, au contraire, un caractère collectif; par voie de conséquence aussi, les êtres créés par la poésie seraient, eux aussi, individuels, mais irréels (I, p. 603 et suiv.),

1. On trouvera, *Année Sociologique*, X, p. 211, un exposé assez bref de ce que nous supposons être la théorie de M. Wundt, les références citées, cf. *Ethik*, 3e édition, I, p. 50 et suiv.

2. Cf. *Ethik, loc. cit.*, *Grundriss der Psychologie*, 5e édition, III, 21.

tandis que ceux du mythe auraient une réalité comparable à celle des idées générales (tel l'esprit d'un mort, dont la personnalité est toute composite, formée, ainsi que nous le verrons plus loin, d'une multitude d'éléments généraux associés ensemble).

Mais si fines que soient parfois ces distinctions, elles laissent singulièrement indéterminé l'objet de la recherche. Entre le mythe ainsi approximativement décrit et les autres représentations collectives qui sont à la base du droit, de la science, voire même de la technique, qui elles aussi sont réelles et d'une réalité d'idées générales, les ressemblances sont trop grandes. D'autre part M. Wundt remarque lui-même (II, p. 305), et avec raison, que la théorie du tabou qu'il dérive du mythe doit jouer un rôle primordial dans la théorie de la morale qui formera la troisième partie de la *Völkerpsychologie*; rien ne montre mieux combien est instable sa notion du mythe, puisqu'elle devrait lui faire considérer comme imaginaire une notion qu'il met à la base de la morale elle-même. Il est vrai qu'à d'autres moments M. Wundt paraît plutôt voir la caractéristique différentielle du mythe dans la personnification des images mythiques; mais alors l'ensemble des représentations mythiques est séparé radicalement des autres représentations collectives, sans qu'on aperçoive aucun lien entre les unes et les autres; ce qui est contraire aux faits et aux idées mêmes de M. Wundt. Ajoutons que, dans les formes primitives de la mythologie, toute personnification fait défaut. Les mythes totémiques se rapportent à des espèces animales, pensées comme telles, et que rien n'individualise.

Mais venons-en à la théorie même que M. Wundt nous offre du mythe. Exposée, non pas directement et en elle-même, mais au cours d'une longue et pénétrante discussion[1] à laquelle il soumet les théories existantes, elle peut se ramener à un assez petit nombre de propositions.

Suivant lui, le mythe est œuvre de la fantaisie collective (*allgemeine Phantasiethätigkeit*); seulement cette fantaisie ne fonctionne pas ici comme ailleurs. Les images qu'elle produit spontanément

1. On trouvera de très ingénieuses remarques (I, p. 580) sur les rapports des théories symbolistes et de la littérature romantique; sur le renouveau du symbolisme dans les méthodes étymologiques de M. Usener (I, p. 552, 393), sur les théories « analogiques » (I, p. 385; cf. II, p. 195).

ont trois caractères principaux : 1°) Elles sont perceptives ; elles ont une objectivité que n'ont pas celles de l'art ; elles font une impression forte par suite de laquelle la représentation a une valeur de réalité. Entre la notion de revenant, d'une part, les impressions et les souvenirs de rêve qui ont servi à la former, d'autre part, il n'y a pas la relation d'une théorie à un fait ; mais le sujet a réellement la sensation (*Eindruck*) que l'âme qui lui est apparue, ou celle qui est sortie du corps pendant le sommeil, existe pleinement ; 2°) Ces images sont associatives (chap. III, II, 3), c'est-à-dire qu'elles ont une extrême puissance d'agrégation, de fructification, de ramification, d'enchevêtrement, de confusion. Cette puissance est pratiquement indéfinie. Ainsi la notion d'âme proprement dite est constituée par l'association normale et indissoluble de l'idée du souffle et de l'idée de principe vital. Puis, ces deux idées, une fois associées, s'en sont agrégé d'autres : de là le mythe de l'âme-oiseau, de l'âme-bateau, etc. ; 3°) Enfin (chap. I, III, II, 1) ces images sont gouvernées par cette faculté de la conscience qui choisit, qui vivifie impressions et images, qui les agrège, en fait un tout doué de volonté et d'âme : c'est la faculté d'aperception. C'est cette faculté qui, en rapports avec les puissances d'évocation et d'association des images mythiques, aboutit à la personnification des objets de la mythologie. Par exemple, une fois l'image générique de l'âme construite, l'aperception en fait une personne.

Une théorie aussi générale, que M. Wundt, d'ailleurs, ne présente qu'à titre d'indication destinée à orienter ses lecteurs, n'appelle pas une discussion suivie sur le terrain des faits. Comme analyse psychologique d'un fait social, elle n'est pas sans vérité. Les mythologues ont avantage à savoir que, psychologiquement, l'image mythique a un contenu perceptif (*Wahrnehmungsinhalt*), qu'elle a « une réalité immédiate » ; que l'aperception ou, plus exactement, l'*Einfühlung*, l'attention dirigée par l'émotion, joue dans le choix des éléments de chaque représentation mythique, comme d'ailleurs dans l'art et le jeu [1], un rôle considérable. Mais, tout d'abord, même du seul point de vue psycholo-

1. I, p. 579, p. 61 et suiv. ; cf. *System der Philosophie* 2e édit., p. 64 et suiv. *Grund. Phys. Psy.*, 5e édit., III, p. 186.

gique, il s'en faut, croyons-nous, que tous les éléments essentiels aient été décelés par cette analyse. L'image mythique n'a pas seulement une puissance d'association; il y a, dans le mythe, autre chose que des compositions de thèmes et d'images; il y a des transformations, des segmentations, des dédoublements, des oppositions, des contrastes, des déplacement dans l'espace, dans le temps (passage de l'éternel au transitoire), des disparitions, etc. Un héros d'un mythe est successivement une chose, une classe d'êtres, un ancêtre, son propre fils, il meurt, renaît, lutte contre lui-même, contre ses ennemis, se multiplie, voyage, s'évanouit[1]. D'autre part, dans l'analyse même de l'aperception mythologique, il ne nous semble pas qu'une part suffisante soit faite ni à ce que M. Ribot a très justement appelé la logique des sentiments, ni au caractère collectif de cette aperception. Car l'*Einfühlung* qui choisit les éléments du mythe n'est pas exclusivement celle du poète, mais celle de la masse des croyants. M. Wundt ne le méconnaît pas, mais il ne nous explique aucunement comment se fait cette aperception commune, d'où vient cette coïncidence de libres consciences? Est-ce le produit d'une simple rencontre? Cet accord ne serait-il pas dû plutôt à ce que le mythe est l'œuvre de groupes organisés qui l'ont inventé, imposé aux générations?

Ce qui fait que M. Wundt ne s'est pas posé ces questions, c'est qu'il a laissé échapper un des éléments essentiels de tout mythe : c'est *la croyance*. Caractériser le mythe en disant qu'il a un « contenu perceptif », c'est le ramener en somme à n'être qu'une illusion, comme le disait Steinthal, dont M. Wundt, pourtant, repousse la théorie. Mais, en réalité, le mythe n'est pas seulement un système de représentations auquel on attribue par erreur une valeur objective. Il est l'objet d'une adhésion en même temps volontaire, spontanée et obligatoire, d'une foi de la part d'un groupe organisé. Il n'y a mythe que s'il y a une sorte de nécessité à s'accorder et sur les thèmes qui en sont la matière et sur la façon dont ces thèmes sont agencés. Or cette nécessité ne se peut expliquer que si elle vient du groupe, si c'est la société qui entraîne ses membres à croire. Et elle leur impose le mythe parce qu'elle s'y exprime, parce qu'elle est le symbole au moyen duquel elle se pense. De

1. Nous donnons ici l'analyse fidèle de certain mythe totémique.

ce point de vue, le mythe n'apparaît plus comme un simple rêve éveillé (une *Wachvision*), qui vient on ne sait d'où, qui correspond on ne sait à quoi. Il traduit une réalité existante, et ainsi on peut s'expliquer comment il commande l'expérience elle-même, comment il l'informe, comment de lui procèdent la morale, les rites, l'économie elle-même.

Le mythe et le rite primitifs. — Mais laissons la notion que M. Wundt se fait du mythe en général, et voyons ce qu'il nous dit des différentes sortes de mythes.

En raison même de la distinction qu'il admet entre le mythe et la religion, M. Wundt est amené à restreindre, singulièrement, le domaine de la mythologie. Il refuse la qualification de mythiques aux conceptions qui se rapportent aux dieux, à la nature, à ses origines, à sa fin. Le souffle philosophique et moral qui les anime, l'inspiration idéaliste qu'il croit toujours y retrouver l'obligent à y voir des représentations proprement religieuses, et non des constructions mythologiques au sens restreint qu'il donne au mot. En définitive, suivant lui, les mythes seraient exclusivement des systèmes de représentations relatives à des êtres qui, pour être irréels, imaginaires, ne sont pourtant pas de ceux auxquels s'adresse un culte d'adoration : il n'y aurait mythes que de l'âme, des esprits, des démons. Il y a des moments où l'on se demande si, pour notre auteur, la mythologie n'est pas tout simplement l'aspect intellectuel de la magie.

Pour pouvoir mieux étudier certains de ces mythes, il arrive à M. Wundt de leur substituer les rites correspondants. La substitution est légitime et, parfois, nécessaire, car certaines de ces représentations n'ont pas d'existence distincte en dehors des pratiques qui les réalisent ; c'est le cas notamment des croyances relatives à l'âme ; elles ne se traduisent généralement pas en formules définies, observables, et il est difficile de les atteindre autrement qu'à travers les rites des funérailles où elles viennent s'exprimer. Mais cette substitution, M. Wundt entend la justifier, non pas seulement comme un procédé méthodologique souvent nécessaire, mais pour une raison de principe. Ce qui fait, d'après lui, que le rite peut, dans l'étude, remplacer le mythe, c'est que le mythe domine le rite ; le second n'est jamais que le premier mis en acte. Sans

doute, il est exact qu'il n'existe pas de rite qui ne soit accompagné de quelque représentation mythique (II, p. 228; cf. p. 453). Mais si cette coexistence régulière prouve que ces deux faits s'impliquent l'un l'autre nécessairement, il ne s'ensuit pas que l'un ait sur l'autre une sorte de primauté. M. Wundt croit établir cette primauté en faisant remarquer que, s'il n'y a pas de rite sans mythe, il y a, au contraire, des mythes qui ne s'accompagnent d'aucun rite (II, p. 228 et 399). Il est vrai; le mythe peut vivre d'une vie autonome, fructifier, se ramifier, s'anastomoser à d'autres mythes, évoluer, changer de milieu, tandis que le rite figé dans le culte dont il fait partie s'immobilise souvent dans le groupe de fidèles qui le pratiquent. Mais, de ce que le mythe est susceptible de se dissocier ainsi du rite pour évoluer avec une certaine indépendance, il ne s'ensuit pas du tout que dans le complexus normal formé par l'association du mythe et du rite, le premier soit l'élément essentiel et prééminent. M. Wundt reconnaît lui-même que, quand le mythe se transforme ainsi, se détache de ses prolongements rituels, il tend plutôt vers le conte, l'épopée, la légende (t. I, p. 235 et suiv.); c'est dire que, dans la même mesure, il cesse d'être lui-même, il dégénère. Normalement, le mythe implique que l'on croit à l'existence réelle d'une force spéciale avec laquelle on est toujours exposé à se trouver en rapport; et comme tout commerce avec une force de ce genre prend nécessairement une forme rituelle, il n'y a pas de mythe proprement dit sans un rite au moins éventuel.

Quoi qu'il en soit de ce point, le but de M. Wundt est de sérier les différentes formes mythiques suivant un ordre généalogique en commençant par celles qui s'expliquent immédiatement, suivant les lois de la psychologie générale, par les impressions qui se produisent directement chez le primitif et par les sentiments et associations d'idés qu'éveillent ces impressions, sans avoir besoin d'autre explication (II, p. 766). De celles-là, il passe à celles qui sont immédiatement dérivées des premières, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il arrive aux plus complexes, aux plus éloignées de la représentation initiale.

Cette notion fondamentale, de laquelle toutes les autres seraient sorties par voie de complication progressive, c'est la notion d'âme. Aussi l'analyse de la représentation de l'âme constitue-t-elle la partie centrale de l'ouvrage.

La notion d'âme. — Deux sortes d'éléments auraient servi à former cette représentation. Il y aurait, d'une part, l'idée de « l'âme corporelle », de l'autre, celle de l'âme indépendante, de la *Psyché*, deux idées contradictoires, mais qui ne laissent pas de coexister et de s'harmoniser parfaitement dans la mentalité primitive.

La notion de l'âme corporelle contient, en elle, une contradiction et une indécision analogues. L'âme corporelle, c'est d'abord un principe de vie, répandu dans tout le corps, et qui ne l'abandonne que lentement, lors de la mort et des longues funérailles [1]. Mais, en même temps, ce sont les organes qui servent spécialement de siège à cette âme : les reins, le sang, les excréments et les excroissances (ongles, cheveux, etc.), le regard. Aussi, en évoluant, cette idée donne-t-elle naissance à l'idée [2] des âmes d'organes : c'est dans cet état que nous trouvons la psychologie d'Homère (II, p. 37 et suiv.).

La seconde forme, également primitive, de la notion d'âme, tout à fait distincte de la première, c'est la *Psyché* (chap. III, I, 3 a et b). C'est l'âme indépendante du corps, principe de la personnalité morale. Mais la Psyché elle-même n'est pas conçue comme simple : la notion à décomposer a deux éléments contradictoires. C'est, d'une part, la ψυχή proprement dite, l'âme-souffle, et, d'autre part, c'est l'ombre, l'εἴδωλον, la σκία. L'âme-souffle est plus près de l'âme corporelle, elle est ce qui s'exhale après la mort, ce qui risque de s'échapper dans l'éternuement, ce qui part dans le baiser, dans la voix du magicien. Elle est encore ce que les descendants recueillent de la bouche du mourant, ce qui s'incarne immédiatement dans le ver ou le serpent qui apparaissent près du mort. C'est elle qui devient le *Seelentier*, l'animal-âme. C'est elle aussi qu'une partie des rites funéraires a pour objet de se concilier. L'âme-ombre, c'est la Psyché vagabonde, dont les promenades à travers l'espace causent ou plutôt constituent le rêve. Elle est ce qui rêve. Elle est aussi le mort qui apparaît au dormeur (p. 93); elle est donc le double du vivant et du mort. Elle tend vers le démon malfaisant.

1. I, p. 8 et 9. M. Wundt arrive à la théorie de la mort en deux temps, qu'a signalée et démontrée, avec de tous autres développements, M. Hertz dans le t. X de l'*Année Sociologique*.

2. Nous employons le mot idée ou notion, parce que M. Wundt ne se sert pas exclusivemen' des mots de représentation (*Vorstellung*, *Anschauung*), mais dit quelquefois concept (*Begriff*).

Une partie des rites funéraires a pour fonction de l'écarter, de la tenir à distance.

Des éléments divers servent à former cette notion du double. Le contraste que la mort présente avec la vie éveille l'idée de quelque chose qui est parti. L'apparition des morts dans le rêve, les voyages que le sujet se voit faire à travers l'espace tandis qu'il dort, confirment et précisent cette idée d'un double, qui sort du corps, qui survit à l'âme terrestre. Mais ce ne sont là que les premiers balbutiements de la pensée collective. Deux groupes de faits viennent accroître la vivacité de cette première représentation, bien instable et bien pâle, sauf dans les rites funéraires. En premier lieu, il y a les phénomènes de la vision pendant la veille, de l'illusion, de la vue à distance, de la révélation ou inspiration pendant la veille et le sommeil. La violente réalité de certains rêves, ceux de l'*albdruck*, du cauchemar en particulier, leur confère une extraordinaire valeur[1]. En second lieu les phénomènes de l'extase volontaire ou spontanée[2], de la possession, du chamanisme donnent à certains individus, à quelques âmes, un prestige particulier. Leur concours vient renforcer, unifier, prouver l'idée d'âme; elle devient esprit; elle est tout près d'être (incube, vampire, loup-garou), un démon.

Les cultes dérivés de l'animisme (*magie*, *fétichisme*, *totémisme*). — Ces représentations de l'âme une fois forgées donnent naissance à des règles coutumières d'action, à un culte. Ce culte présente deux formes : l'une primitive, l'autre évoluée. La première ne suppose que la notion de l'âme; c'est dans la magie et le fétichisme qu'on peut le mieux l'observer; et encore notre auteur reconnaît-il qu'elle ne se rencontre aujourd'hui nulle part à l'état de pureté; elle ne subsiste

1. A l'énumération des travaux que cite M. Wundt nous conseillons aux psychologues curieux de ces questions d'ajouter les nombreux opuscules de M. Höfler et de M. Roscher (voir à ces noms dans les Index de l'*Année Sociologique*).

2. II, p. 101-103. Cf. I, p. 403-410. L'analyse de l'extase chez les auteurs allemands, depuis M. Wundt et M. Kraepelin, *Psychiatrie*, 7e édition, I, 258; cf. Achelis, *Die Extase*, 1902, est assez différente de celle qui est classique chez nous. Ces auteurs attribuent une moins grande importance aux états de catalepsie et d'hypnose, une plus grande aux états d'excitation sentimentale et de jeu libre des images. Ils ont évidemment raison en ce qui concerne les degrés atteints *normalement* par les cultes, par la magie ou la religion. Cf. Mauss, *Origine des Pouvoirs magiques*, p. 44 et n.

que comme une immense couche uniforme que l'on retrouve par l'analyse sous les rites et le folklore de presque toute l'humanité (II, p. 147). Certes elle est partout mêlée à des éléments qui sont sortis de l'animisme primitif. Mais elle exprimerait suivant M. Wundt un ensemble d'idées communes à tous les hommes indépendamment de toute culture, de toute organisation sociale, de toute différenciation entre les esprits (II, p. 152-153).

Voici comment il est amené à voir dans la magie et le fétichisme la plus pure expression de ces notions relatives à l'âme.

Dans la magie, il distingue trois couches. La première, purement animiste, est formée par ce qu'il appelle la « magie des souffles » (II, p. 46 et suiv.). C'est le cas du médecin qui aspire ou suce la maladie : la voix elle-même n'est qu'un souffle et, par conséquent, toute action magique exercée par la voix ressortit à cette forme de magie. M. Preuss est le premier à avoir signalé l'importance de ces faits [1]. Seulement, tandis que M. Preuss rattachait cette magie des souffles à la notion plus abstraite, plus générale de *mana*, d'efficacité magique, M. Wundt entend la déduire directement de la notion d'âme, de la croyance animiste. Il y a, en second lieu (II, p. 176 et suiv.) l'action magique à distance qui ne se définit guère que par la manière mystérieuse, inintelligible dont elle produit son effet. Ce sont les rites analogiques insuffisamment analysés par M. Frazer, qui n'y voit que des applications erronées des principes de causalité (II, p. 180 ; cf., p. 190, n. 2, une bonne discussion de la division des rites en sympathiques et en mimétiques). Enfin la troisième sorte de rites magiques comprend tous ceux qui impliquent la notion de démons, d'esprits indépendants ; c'est la sorcellerie proprement dite, et aussi la magie médicale curative à partir du moment où, par suite d'influences religieuses, la notion du bon démon s'est dégagée de celle de démon en général (II, p. 395 et suiv.).

Nous n'insisterons pas sur ce que ces divisions ont d'arbitraire ; on y sépare ce qui n'est pas séparable. Il n'y a nullement entre la magie directe et la magie indirecte cette espèce d'abîme. Tout rite magique suppose à la fois l'action personnelle de l'âme du magicien et l'action impersonnelle du rite et des choses intervenant dans le

1. *Der Urprung der Religion und der Kunst. Globus*, 1904, 2 ; 1905, 1. Cf. *Année Sociologique*, IX, p. 293 et suiv.

rite. Il s'en faut, en effet, que, en magie, tout se passe entre âmes individuelles. Ce qui agit ce sont les puissances, les natures, les vertus, les propriétés des choses en même temps que les âmes des hommes, des esprits et des dieux. Et, quand même il serait établi que la notion d'âme est l'exclusive matière de la magie, il resterait encore à chercher pourquoi la magie proprement dite s'est formée, c'est-à-dire pourquoi on ne s'en est pas tenu aux seuls rites funéraires et aux simples précautions concernant l'âme des morts. Il semble bien, en définitive, que la notion que M. Wundt a de la magie soit assez indécise. Voici, en effet, comment il la définit : « Est magique toute action exercée mystérieusement par un homme ou un dieu » (II, p. 154). Or une telle définition s'applique indistinctement à tous les rites, aussi bien religieux que magiques[1], à l'efficacité *sui generis* de tous les êtres ou objets sacrés, et même au miracle (cf. II, p. 178).

L'autre groupe de faits où vient s'exprimer le mieux l'animisme primitif, c'est le fétichisme. Le fétichisme se distingue de la magie en ce que celle-ci est faite de rites isolés, temporaires, sans régularité ni périodicité, employés pour des circonstances passagères, tandis que le fétichisme est un culte proprement dit (II, p. 229). C'est un système de rites qui se célèbrent conformément à des coutumes collectives et qui s'adressent à une chose déterminée, toujours la même, où est censée résider une âme ou un esprit. Le fétiche garde ses caractères distinctifs en dehors des rites dont il est l'objet. De plus, tandis que la magie est l'œuvre d'agents isolés, d'individualités privées, le fétichisme a ses sociétés de féticheurs qui sont de véritables institutions sociales. Mais, d'un autre côté, il se distingue des autres cultes, religieux ou mythiques, par le caractère absolument arbitraire de ses choix (II, p. 207). Les deux formes principales qu'il revêt sont le talisman et l'amulette, l'un doué d'une activité positive, l'autre destinée plutôt à une protection passive. Ces deux notions sont élégamment dérivées du principe général. Mais sauf quelques ingénieuses remarques sur ce dernier point il nous est difficile de voir dans toutes ces distinctions autre chose que des raffinements assez arbitraires. L'amulette et le

1. V. Hubert et Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la Magie, *Année Sociologique*, 1904.

talisman relèvent de la magie qui les fabrique. De plus, la magie, comme le fétichisme, a son coutumier et sa corporation d'agents professionnels. La situation de M. Wundt est même tellement instable que tantôt (II, p. 232) il considère le fétichisme comme absolument primitif, et tantôt (II, p. 231) comme le fruit d'une évolution. Au surplus, il était difficile qu'il en fût autrement du moment où M. Wundt entendait rester fidèle à la théorie classique et conserver la notion de fétichisme qui ne correspond à rien de défini. Même dans les pays africains, qui passent pourtant pour être la terre d'élection du fétichisme, elle est, nous l'avons montré ailleurs[1], dénuée de tout fondement. L'objet qui sert de fétiche n'est jamais, quoi qu'on en ait dit, un objet quelconque, choisi arbitrairement, mais il est toujours défini par le code de la magie et de la religion.

Mais de la magie et du fétichisme sont sortis deux autres groupes de faits : le manisme ou culte des ancêtres et l'animalisme ou culte des animaux. Du premier nous dirons peu de chose. Car si le culte de l'âme mène au culte des ancêtres, c'est, de l'aveu de M. Wundt, à la suite d'une longue évolution qui ne peut produire tous ses fruits que dans une organisation sociale très développée (II, p. 350). S'il arrive en Chine à dominer toute la mythologie et tout le rituel, c'est précisément parce que la culture y a atteint un très haut développement. Bien que branchée assez bas, cette évolution du mythe ne s'épanouit que très haut et, pour cette raison, il n'en peut être beaucoup question dans cet ouvrage qui traite surtout des formes primitives. Mais il n'en est pas de même de l'animalisme dont le type le plus répandu est le totémisme.

Le totémisme est, pour M. Wundt, une forme dérivée[2] de l'animisme qui l'aurait précédé : la raison par laquelle il croit pouvoir établir cette antériorité mérite d'être remarquée, car elle tient à une des idées directrices de sa doctrine, idée sur laquelle nous aurons à revenir dans la suite. Le totémisme suppose que les individus forment des sociétés définies, des classes; il est solidaire d'une organisation sociale déterminée (II, p. 272; cf. I, p. 560). Or, pour M. Wundt, toute organisation sociale est un fait dérivé, plus

1. *Année Sociologique*, X, p. 308.
2. II, p. 150-152, p. 146; cf. p. 349, 274, 242 et suiv.

ou moins tardif, qui suppose autre chose que lui-même. Ce qui est vraiment primitif, c'est ce qui est antérieur à toute organisation, ce qui naît de la masse inorganisée des individus. La notion d'âme remplissant cette condition, étant le fruit spontané de la réflexion humaine, doit donc avoir précédé les croyances et les pratiques totémiques.

Et voici comment elles en seraient nées. Ce qui aurait servi d'intermédiaire entre l'idée d'âme et celle de totem, c'est la notion d'âme-animal ou d'animal-âme (*Seelentier*). Au moment de la mort, on croit que l'âme s'échappe sous la forme d'un des animaux que l'on aperçoit alors dans le voisinage du mourant, principalement sous la forme d'un ver ou d'un serpent, « ces universels totems », dit M. Wundt, sans donner, d'ailleurs, aucune preuve à l'appui de son assertion. On aurait donc commencé par rendre un culte à ces animaux, puis à d'autres; enfin, on en serait venu à penser qu'une action magique analogue à celle qui est à la base des *intichiuma* australiens [1], pouvait être exercée sur les totems ainsi constitués, en vue d'assurer la multiplication de l'espèce totémique, et dès lors le culte totémique aurait été construit dans tout ce qu'il a d'essentiel. — On voit que cette déduction du totémisme n'ajoute rien d'important aux théories de Tylor [2] et de Wilken [3] qui voient avant tout dans le totem une âme d'ancêtre incarnée dans un corps d'animal. Sans insister sur les nombreuses difficultés que soulève cette théorie, bornons-nous à faire remarquer que rien ne justifie cette antériorité prétendue de la notion d'âme. Jamais nous n'observons isolé le pur animisme et c'est tout à fait arbitrairement que l'on imagine une époque où le culte de l'âme aurait existé tout seul. Si l'on s'en tient aux faits, tout ce que l'on peut dire, c'est que l'idée d'âme et le totémisme sont choses solidaires, qu'ils font partie d'un même système. D'ailleurs, d'un point de vue dialectique, on peut se demander si toute cette explication ne repose pas sur une pétition de principes. Car, enfin, si les âmes des membres du clan s'incarnent dans telle espèce animale, n'est-ce pas que

1. M. Wundt en remarque excellemment l'importance (II, p. 261, p. 410), mais il nous est impossible de retrouver, dans les ouvrages qu'il a l'habitude de citer, un intichiuma du lézard qu'il nous décrit.

2. *Totem Post from the Haida Village*, etc., *Journal of the Anthropological of the Institute Great Britain*, 1898.

3. *Het Animisme bij den Volken van den Indischen Archipel*, Indische Gids, 1884.

de leur vivant, les hommes soutenaient avec cette espèce des rapports de parenté? Si ces animaux leur étaient étrangers, pourquoi les âmes y éliraient-elles domicile? Mais alors, s'il est ainsi, la vraie question est de savoir d'où viennent ces rapports de parenté. A cette question la théorie animiste n'apporte aucune réponse.

Du totémisme M. Wundt déduit l'institution du tabou. Le totem est l'objet d'un respect qui donne naissance à des interdits, et c'est sur le modèle de ces interdits que se seraient formés tous les autres tabous (p. 299). L'idée n'est pas sans fondement, bien qu'elle soit présentée sous une forme qui la fait paraître un peu ténue.

Avec Robertson Smith, il admet que, sous sa forme primitive, la notion du tabou est ambiguë, que l'idée du pur et de l'impur y sont confondues, que la distinction ne se fit que plus tard quand apparurent les démons et les dieux. Très justement, il marque les relations que cette notion, ainsi constituée, soutient avec la morale et le droit (II, p. 304). Enfin, non sans intrépidité, il tente d'en dériver un tableau des procédés de lustration, par le feu d'abord, et par l'eau ensuite; car M. Wundt estime, on ne sait trop pourquoi, que les premiers auraient été antérieurs aux seconds. Malheureusement, quel que soit l'intérêt de ces remarques, la portée en est un peu affaiblie par la malencontreuse distinction entre le mythe et la religion; pour cette raison, en effet, M. Wundt se trouve empêché de rattacher, comme il serait nécessaire, la notion du tabou à la notion du sacré dont la première n'est, en réalité, qu'un aspect.

De ces notions et de ces cultes M. Wundt déduit enfin l'idée du démon, c'est-à-dire d'un esprit qui est autre chose qu'une âme d'homme désincarnée. Nous ne dirons rien de cette genèse qui suppose déjà des éléments empruntés à la religion : car la notion du démon ne se constitue pas indépendamment de l'idée des dieux [1]. Nous remarquerons seulement la différence que, très finement, M. Wundt signale entre les âmes individuelles, qui sont éparses, indépendantes les unes des autres, et les démons qui, au contraire, n'existent qu'à l'état grégaire, en troupes et en

1. Nous renonçons à discuter cette genèse. Notons seulement que M. Wundt admet sans la moindre raison que la notion de démon est relativement tardive. Or on la trouve certainement dès les sociétés australiennes, en même temps que l'idée d'âme.

groupes (II, p. 128 et 200). Non moins justement, notre auteur montre comment les démons se répartissent les choses naturelles et les événements de la vie (II, p. 375). Notons aussi la description qu'il nous donne de la possession démoniaque et des éléments qui ont servi à former la figure des démons protecteurs. Sur les démons de la végétation et leur culte, M. Wundt suit les bons auteurs, Mannhardt[1] et M. Preuss[2]. Enfin, il analyse avec finesse les représentations dramatiques des mythes décomposés en mythes de la végétation, du soleil et de la pluie, origines du mimodrame (II, p. 431 et suiv.; I, p. 425 et suiv.). Seulement, à la suite de M. Frazer, M. Wundt considère comme magiques, sans raison, croyons-nous, les rites de l'eau et du feu qui en font partie.

On trouvera en deux endroits du livre les éléments d'une théorie du sacrifice. Purement expiatoire à l'origine, il serait alors un moyen de se lustrer des conséquences du tabou (II, p. 330 et suiv.); puis, quand il s'adresse à des démons, surtout aux démons agraires, il deviendrait sacrifice de demande et d'action de grâces (III, p. 446). Nous nous bornons à ces indications, puisque la question doit naturellement revenir dans le volume annoncé sur la religion.

Conclusion.

Tel est ce livre, considérable par la masse d'observations et d'idées réunies, de théories discutées, de thèses proposées On ne peut pas ne pas rendre hommage à cet imposant effort pour introduire un ordre rationnel dans ce monde de la mythologie, où les anthropologues n'ont vu généralement que de longues séries de faits empiriquement reliés, les philologues des maladies du langage, les historiens des chronologies ou des enchaînements tout au plus destinés à suppléer aux chronologies absentes[3].

1. *Baum-Wald-und Feld-Kulte*, 2e édition, 1904.
2. V. références à ce nom in *Année Sociologique*, VIII, IX et X.
3. M. Wundt convient naturellement que ses recherches peuvent avoir cette dernière utilité (I, 616 et suiv., 528 et suiv.).

Nous ne voulons pas relever toutes les fautes de détails inévitables dans une œuvre d'une pareille ampleur. Signalons, en vue d'une future édition, quelques-unes des plus graves : I, p. 474, le Hako n'est pas une cérémonie Omaka Dakota, mais Skidi Pawnee; *ib.*, p. 522, le rapprochement entre le vedânta

Mais, en même temps, de graves réserves nous paraissent devoir être faites sur les conceptions, même les plus fondamentales, de l'auteur.

Rien de plus contestable, tout d'abord, que l'idée dominante d'après laquelle l'art, le mythe ressortiraient au domaine de l'imagination, de la fantaisie, c'est-à-dire se ramèneraient à de simples combinaisons d'images. Dans l'art interviennent une multitude de sentiments, une volonté créatrice, et l'on ne voit pas pourquoi l'étude de ces facteurs serait réservée à la psychologie physiologique ou à la philosophie, comme le veut M. Wundt. De même (sans compter qu'il n'y a pas lieu de distinguer, comme nous l'avons vu, entre le mythe et la religion) les *Gefühlsreaktionen*, les actions du sentiment collectif, dont M. Wundt marque bien l'importance à propos des interdictions rituelles concernant les animaux[1], gouvernent également la manière dont se groupent, se dissocient, se classent, se hiérarchisent, fructifient les images et les concepts mythologiques; car il y a, en mythologie, non seulement des images, mais encore des concepts ou, tout au moins, des images composites. A la formation des unes et des autres préside la logique des sentiments[2] collectifs. D'autre part, le mythe n'a pas d'autre fonction que de diriger la pratique, le rite; il est au geste efficace ce que l'idée est au mot, ce que la règle morale est à l'acte qui l'applique ou la viole, et, par conséquent, il ne peut être abstrait des facultés actives. En somme, nous craignons que M. Wundt ne soit prisonnier des vieilles divisions de la *Völkerpsychologie* : la langue rattachée à l'intellect, le mythe et l'art à la fantaisie, le droit et les mœurs à la volonté[3].

(panthéisme substantialiste hindou) et le stoïcisme, comme niant également la volonté, est bien osé; la peinture reproduite comme australienne, celle de la cave de Grey, p. 123, est définitivement identifiée comme malaise et porte une inscription Battak.; II, p. 30, il est inexact que le « sauvage » meure généralement seul; p. 152, il est inexact que les tribus du Queensland soient sans organisation, et qu'elles disent que le soleil est fait par d'autres magiciens : M. Lumholtz que l'on cite est, à ce propos, d'une faible autorité; p. 256, il est faux que le totémisme ait disparu du Pérou précolombien; les areoi de Tahiti (p. 352) ne formaient pas une caste; l'identification du *soma* védique, au vin (p. 338), comme substitut du sang, est tout à fait gratuite. Quelque nombreuses que soient d'autres fautes légères, nous nous permettrons d'admirer le philosophe qui évita d'en commettre plus.

1. Ribot, *Logique des sentiments*, p. 98, sq. (F. Alcan.)

2. II, p. 298.

3. *Grundriss der Psychologie*, 3e édit., § 21; *Völkerpsychologie*, I, *Sprache*, 2e édit., I, p. 2, 32.

Cette répartition tranchée et arbitraire aboutit à éliminer de la langue le sentiment et l'image, de la religion primitive la moralité, le vouloir, le sens de la force, de la production (alors que justement l'idée de causation, de création y domine); de la moralité, enfin, l'imagination et l'entendement.

Cette division *a priori* des faits est, en outre, la cause d'une grave lacune. On est, en effet, surpris de voir que, dans cette *Völkerpsychologie* monumentale, aucune place n'est faite aux représentations collectives qui ne sont essentiellement ni mythiques, ni religieuses, ni esthétiques, ni morales ou juridiques : telles les notions de temps [1], d'espace, de classe [2], de force, de cause, de nombre, etc. De toutes les catégories, M. Wundt n'a étudié qu'une seule; c'est la catégorie de la personnalité à laquelle il a touché tout au moins en analysant la notion de l'âme. Mais on ne voit pas pourquoi les autres échapperaient plus que celle-là aux prises de l'histoire et de la comparaison.

Mais, quoi qu'il en soit de ces omissions, que vaut l'œuvre prise en elle-même?

C'est bien, en un sens, une sociologie. Car ce sont des phénomènes de la vie en commun qu'étudie M. Wundt et, en principe, il les étudie comme tels. Quelque vague que soit la notion de *Kultur*, de civilisation à laquelle notre auteur rattache tant d'évolutions, tant de changements de formes [3], c'est, du moins à nos yeux, une notion essentiellement sociologique. — Cette œuvre constitue même, en raison de la méthode employée, un progrès par rapport aux travaux antérieurs de M. Wundt. C'est un effort généreux, hardi pour systématiser en une généalogie les formes principales des principales institutions de l'art et de ce que l'on appelle communément la religion.

Mais si c'est une sociologie, elle est singulièrement incomplète, altérée même par la conception que M. Wundt se fait de la *Völkerpsychologie*. Il sépare, en effet, la discipline qu'il désigne ainsi de la sociologie proprement dite (I, p. 575). Il restreint celle-ci à ce qui est extérieur et matériel dans la vie en commun, à l'éco-

1. V. Hubert, *La Représentation du Temps dans la Religion et dans la Magie*. École des Hautes-Études, 1906.
2. V. Durkheim et Mauss, Classifications primitives, *Année Sociologique*, VI.
3. II, p. 150 et suiv. Cf. p. 327, 386; I, p. 615; cf. *Sprache*, I, 2e édit., p. 360.

nomie politique, à la science du droit, à l'étude de la structure sociale et des mouvements généraux de la population et de la criminalité. Inversement, la psychologie collective n'aurait pas à connaître de ces différents phénomènes. Il s'ensuit que les faits dont elle traite sont étudiés, abstraction faite de tout ce qui concerne l'organisation juridique, politique, économique, technique, matérielle de la société, de toute adaptation au sol, de tout phénomène démographique. On conçoit aisément tout ce qu'une telle abstraction a d'arbitraire. Est-ce que la langue, les mythes, les différentes formes de l'art, la morale ne sont pas étroitement solidaires de toutes les institutions sociales, de toutes les structures sociales, et est-ce qu'il est possible de les comprendre quand on les détache ainsi, artificiellement, de leur ambiance naturelle?

Mais alors qu'étudie donc la *Völkerpsychologie* ou psychologie collective de M. Wundt? C'est ce qui est commun (*gemeinsam*) aux hommes; c'est l'ensemble des idées, des croyances auxquelles sont arrivés les hommes par cela seul qu'ils sont hommes et qu'ils sont en rapport les uns avec les autres [1]; c'est le fond commun de la mentalité humaine tel qu'il résulte et de la nature de l'homme en général et des échanges d'idées qui peuvent se faire entre les individus. Que l'on retire de la civilisation tout ce qui peut être dû à l'influence des différentes formes d'organisation sociale, des diverses institutions, etc., le résidu que l'on obtiendra à la suite de ces éliminations, voilà l'objet de la *Völkerpsychologie*. Aussi M. Wundt a-t-il bien soin de dire qu'il étudie la vie mentale du peuple [2] (*das Volk*) et non de la société (*die Gesellschaft*); c'est que la société, c'est un groupement humain défini, individualisé, organisé, tandis que le peuple c'est simplement la foule, la multitude, la masse confuse et indifférenciée des consciences individuelles.

Mais il est difficile de ne pas apercevoir tout ce qu'il y a de flou et d'indécis dans l'objet de la psychologie collective ainsi entendue. Où trouver, où atteindre ce fond commun de la mentalité humaine de manière à pouvoir l'observer? Comment le dissocier de tout ce qui n'est pas lui? S'adressera-t-on de préférence aux peuples

1. Cf. *Sprache*, I, 2e édit., p. 32; *Grundriss der Psychologie*, § 21; *System der Philosophie*, 2e édit., p. 626; l'opposition est entre la *Naturgemeinschaft* et la *Kulturgemeinschaft*. *Mythus*, II, p. 240; I, p. 4, 611.
2. *Sprache*, I, 2e édit., p. 27.

primitifs? Mais si simples, si peu avancés qu'ils soient, ils ont déjà une organisation sociale qui a contribué à faire leur mentalité. Comment, dans le complexus d'effets qui est ainsi donné à l'observation, faire la part de ce qui revient à ces différents facteurs? M. Wundt lui-même est obligé de reconnaître que le culte animiste ne se rencontre nulle part à l'état de pureté, que partout il est mêlé à bien d'autres éléments. Mais alors de quel droit en fait-on une sorte d'entité à part, constituant l'objet d'une science distincte? M. Wundt dira que la notion d'âme s'explique au moyen des données communes de la mentalité humaine, abstraction faite de toutes considérations relatives à l'organisation sociale et que, pour cette raison, elle ressortit à la *Völkerpsychologie*. Mais il est contraire à toute méthode de déterminer l'objet d'une science d'après les hypothèses explicatives qu'en propose finalement le savant. Il faut que le groupe de faits sur lequel porte la recherche soit délimité avant qu'on en soit venu à l'expliquer. Enfin, y a-t-il même des représentations qui soient vraiment le produit de la masse inorganisée des consciences? En fait, jamais les hommes ne sont entrés en rapport les uns avec les autres qu'au sein de groupes définis et organisés et, par conséquent, il est tout à fait arbitraire d'imaginer une vie mentale indépendante de toute organisation. Tout au moins le groupe qu'ils forment a toujours le sentiment de lui-même, de son unité, et ce sentiment, qui varie suivant la nature, la forme, la composition des groupes, affecte nécessairement toutes les représentations qui y prennent naissance.

Nous craignons donc fort qu'il n'y ait, dans cette notion même de la *Völkerpsychologie*, une large part d'indétermination qui n'est pas sans nuire aux théories de l'auteur. On voit mal, notamment, comment il peut y avoir quelque évolution dans cet ordre de représentations qu'étudie la psychologie collective. Ce fond commun de mentalité humaine devrait rester immuablement identique à lui-même, puisqu'il ne dépend pas, dans l'hypothèse de M. Wundt, de conditions qui changent. D'ailleurs, pour lui, ce sont toujours les mêmes idées qui se ramifient, prolifèrent, se segmentent ou s'agglomèrent, sans, d'ailleurs, qu'on voie bien pourquoi. C'est toujours la notion d'âme qui, sans causes apparentes, enfante par une sorte de dialectique interne et les diverses formes de l'âme, et la magie, et le fétichisme, et les démons. On piétine sur place. Ou

bien quand quelque nouveauté véritable apparaît, elle n'est pas préparée, engendrée par ce qui précède, elle surgit par voie révolutionnaire; c'est, selon notre philosophe le cas de la religion et de l'art pur nés à peu près à pareille époque, et d'une façon aussi mystérieuse. Au contraire, si tous ces faits sont considérés comme des produits de la vie proprement sociale, s'ils sont mis en rapport avec ces facteurs sociaux dont M. Wundt, au contraire, s'efforce de les abstraire, les changements s'expliquent sans peine. Car tout ce qui est social, au sens que nous donnons au mot, est spécifique, variable suivant les pays et les temps. C'est déjà ce que M. Meillet avait, et très justement, reproché à la *Sprache* de M. Wundt [1].

Nous nous demandons enfin si cette conception de la *Völkerpsychologie* ne finit pas par compromettre la Psychologie elle-même. En effet la *Völkerpsychologie* de M. Wundt n'est pas simplement, comme il le dit (I, 611), le plus riche arsenal de faits de la psychologie générale; elle menace d'absorber cette dernière. Puisque les phénomènes dont elle s'occupe sont ceux qui sont communs aux hommes, et non spécifiques à des groupes sociaux déterminés, quelle raison a-t-on de croire qu'il y en ait d'autres dans la conscience individuelle? Il ne reste plus que les états mentaux qui tiennent étroitement à l'organisme, ceux dont traite la psychologie physiologique, la seule partie de la psychologie sur laquelle M. Wundt ait écrit. Et, en fait, par exemple à propos du langage, le philosophe n'aperçoit que deux problèmes, l'un psycho-physiologique, l'autre socio-psychologique [2]. On remarquera l'analogie qu'il y a entre cette position et celle qu'on attribue généralement à Comte.

Il est vrai que, selon M. Wundt, il y a, dans la conscience, l'aperception qui serait l'objet propre de la psychologie [3]. Seulement l'aperception telle que l'entend M. Wundt, rattachée à la volonté primitive, est quelque chose de tout métaphysique. Ce n'est pas la conscience, mais le fondement substantiel de la conscience. Le cycle des phénomènes psychiques va du *Trieb*, du *conatus* à l'acte volontaire et libre, sans que la conscience soit autre chose

1. Meillet, in *Année Sociologique*, II, p. 598 et suiv.; Comment les mots changent de sens, *Année Sociologique*, IX, p. 5.
2. *Grundriss der Psychologie*, 3e édit., p. 601; *Sprache*, 2e édit., I, p. 38.
3. *Grundriss der Psychologie*, § 2; *System der Philosophie*, p. 201.

qu'une lueur intermittente[1]. Tout sort du noumène et y rentre. Mais cette façon de rattacher la psychologie à une sorte de substantialisme volontariste compromet la théorie même de l'aperception, si utile en sociologie comme en psychologie[2]. Ne serait-ce pas que, faute de critères suffisamment nets, qui permettent de distinguer, d'une part, le physiologique et le psychique, de l'autre, le psychique pur (c'est-à-dire ce qui est commun à toutes les consciences individuelles) et le social (c'est-à-dire ce qui n'est commun qu'à des hommes vivant dans une société une, définie et organisée), la psychologie s'évanouit ou ne peut plus être qu'une métaphysique?

MARCEL MAUSS.

1. Voir les *Grundzüge der Philosophie des Geistes*, in *System der Philosophie*, 2e édit., surtout p. 590.

2. Voir les objections de M. Münsterberg, *Beiträge zur experimentellen Psychologie*, 1889, I, 1, et les réponses de M. Wundt, *Grundzüge der Phys. Psych.*, 5e édit., III, p. 350, 351.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

OBSERVATIONS SUR DES ERREURS « FORMELLES » DE LA MÉMOIRE

L'erreur de mémoire, que je vais rapporter, peut n'être pas fréquente; elle n'a pourtant rien d'extraordinaire, de singulier et d'unique, je veux dire que, différente en cela de la paramnésie, elle n'est pas telle que ceux qui ne l'ont pas expérimentée pour leur compte soient hors d'état de l'imaginer ou de la concevoir; au contraire elle apparaît comme naturelle et fort possible; il semble qu'on l'ait côtoyée, qu'on ait connu des états voisins ou analogues. Par là elle donne lieu, si je ne me trompe, à une discussion d'autant plus intéressante et plus instructive : ce qui est sans exemple est, en effet, déconcertant et reste ou risque de rester sans explication.

Je raconterai d'abord simplement les faits. X. reçoit d'un ami une lettre lui annonçant sa visite. Il s'apprête à le recevoir et se promet d'en parler à sa mère avec qui il habite. A un ou deux jours de là, il dit à sa mère : « Avez-vous préparé à dîner pour A. qui arrive ce soir? — Comment! c'est la première nouvelle! — La première nouvelle! Mais, rappelez-vous, je vous en ai parlé tel jour, à telle heure, à table, devant tel et tel ». On fait venir les témoins invoqués, on les interroge. Tous confirment que ce n'est pas la mère, mais le fils dont la mémoire est en défaut. X., dont l'illusion persiste, est forcé de se rendre à ces témoignages accablants, mais en demeure fort troublé.

Peu après, dans le même mois, le dernier de l'année scolaire 1907, X., qui est professeur au collège de L., réclama par deux fois à ses élèves des devoirs qu'il se rappelait leur avoir donnés, devoirs qu'il avait choisis, dont il avait rédigé le texte. Son souvenir était alors aussi net, déterminé et précis, et se croyait aussi sûr que dans le premier cas : il ne fut pas moins établi d'une façon certaine qu'il était également erroné.

Le mécanisme de l'illusion paraît assez simple. X, songeant aux préparatifs à faire pour recevoir son hôte, aura arrangé dans sa tête la conversation avec sa mère, les termes de cette conversation, aura décidé quand et où elle se produirait. Or, il n'est pas rare que les

gens qui prévoient et combinent tout oublient ensuite, le moment venu, de mettre à exécution les dispositions qu'ils ont si bien arrêtées d'avance : l'effort de conception a épuisé, pour ainsi dire, leur activité, ou bien il leur semble que, les choses étant réglées, tout est dit. Mais alors pour eux la volonté vaut l'acte. Ils croient avoir accompli ce qu'ils ont résolu. Comment ne le croiraient-ils pas? Ils se *souviennent* d'avoir *arrangé* les choses; ils en *concluent* qu'il les ont *faites*. Et ils le concluent non seulement de bonne foi, mais avec quelque apparence de logique. En effet, ces choses qu'ils ont si bien concertées, ils ne se souviennent pas, à proprement parler, il est vrai, de les avoir faites, mais il ne se souviennent pas non plus de ne les avoir pas faites; or il leur semble que, s'ils y avaient manqué, ils s'en souviendraient, ils devraient s'en souvenir. C'est donc le silence de leur mémoire qui autorise en quelque sorte une supposition qui se présente d'elle-même à leur esprit comme la plus naturelle, et s'en fait d'autre part aisément accueillir comme la plus favorable, à savoir la supposition que cela est, qu'ils ont voulu qui fût, et qu'ils continuent à vouloir qui soit. Or c'est cette supposition qu'ils traduisent d'une façon abrégée en disant qu'ils se souviennent ou croient se souvenir de ce qu'ils n'ont point fait. Sous le nom de souvenir comme sous celui de perception, peuvent se glisser des inférences trompeuses. Vous me demandez à brûle-pourpoint si j'ai mis, je suppose, une lettre à la poste. Je réponds : Attendez! Oui, j'ai *dû* la mettre! Certainement je *l'ai mise*! On saisit ici le passage de ce qui *se doit* à ce qui *est*. J'ai conclu d'une nécessité, ou même d'une simple vraisemblance ou probabilité logique, à une réalité de fait. Conclusion souvent fausse, et toujours risquée. En d'autres termes, je déclare que je *me souviens*, quand je crois, en vertu d'un raisonnement, rapide comme l'éclair, souvent même latent, inaperçu, que j'ai dû me souvenir. Ainsi s'expliqueraient toutes les erreurs de X.

Mais où gît proprement l'erreur de X, car au fond il n'y en a qu'une, répétée trois fois sous des formes différentes? On vient de dire que cette erreur est une interprétation fausse d'un souvenir incomplet : X se souvient d'avoir voulu, préimaginé un acte, et *ne se souvient pas d'avoir manqué à exécuter cet acte*. C'est parce qu'il a oublié ce second point, qu'il lui est loisible de supposer, à la place, ce qu'il veut, voire de supposer exactement le contraire de la vérité, si c'est le contraire de la vérité qui s'accorde le mieux, qui cadre le plus naturellement avec ce qu'il sait, ce qu'il pense, et avec ce dont il se souvient réellement. — Autrement dit, l'erreur consiste à combler les lacunes du souvenir vrai, ou, pour employer une formule paradoxale et bizarre, à croire qu'on se souvient, par impossibilité d'admettre qu'on ait pu oublier. Mais une telle aberration mentale est-elle possible, la fonction de la mémoire peut-elle être viciée à ce point? Ou plutôt, admettons, comme il le faut, cette illusion mnémonique, mais

prenons garde de l'exagérer, voyons exactement sur quoi elle porte, où elle s'arrête et jusqu'où elle va. « Ainsi vous vous souvenez, ai-je demandé à X., d'avoir parlé à votre mère, quand vous ne lui avez rien dit; du moins vous croyez vous en souvenir et vous ne pouvez vous empêcher de le croire. Mais pouvez-vous dire que vous vous rappelez, — entendez-moi bien! — non pas le conversation tenue, mais le fait d'avoir tenu vous-même cette conversation, d'y avoir assisté, de l'avoir entendue? Ce fait-là, je vous demande de le détacher, de le noter à part; il est singulier, unique; ce n'est pas le souvenir, le souvenir constitué; c'est l'acte qui précède le souvenir et lui donne naissance; c'est, comme dit Aristote, la *prise de possession* du souvenir. — Pouvez-vous évoquer cet acte de formation du souvenir, distinct du souvenir lui-même, et dire que vous vous en souvenez? » X., qui n'avait pas fait, bien entendu, cette distinction, en a paru frappé; il a réfléchi un moment, puis m'a répondu : « *Non*, je ne crois pas ».

Le cas que je viens d'analyser, et dont un heureux hasard m'a valu la confidence au cours d'une conversation psychologique avec X., ne pouvait manquer d'attirer mon attention. Il présentait pour moi un intérêt spécial; il m'en rappelait un autre précisément inverse, que j'ai eu l'occasion d'observer de très près et que j'ai rapporté tout au long dans un article sur « la perte de la mémoire et de la conscience », paru ici même [1]. Je n'en reproduirai que ce qui est nécessaire pour marquer le contraste si frappant et si instructif des deux cas. Mme A., à la suite d'un départ précipité pour la campagne, qui lui avait occasionné une grande fatigue, avait perdu le souvenir de toutes les circonstances dans lequelles s'était effectué ce départ : elle avait oublié la visite d'adieu qu'elle avait faite à sa mère, les derniers soins qu'elle avait pris avant de quitter la ville, le tour de clé donné à son appartement, etc. Tout cela, disait-elle à son mari, je sais bien que j'ai *dû* le faire, je *suis* même *sûre* que je l'ai fait; tu m'affirmes que je n'y ai pas manqué, et je te crois; et *cependant je ne peux pas m'en souvenir*! Je retrouve par le raisonnement tous les faits oubliés, je les localise, je les rétablis dans leur ordre et dans leur enchaînement, et je constate *que je ne m'en souviens plus*. Qu'est-ce qui fait la singularité de ce cas? Qu'est-ce qui le distingue de l'autre? C'est que Mme A. ne retrouve pas dans les souvenirs qu'elle construit, qu'elle reconstitue par le raisonnement, le lien qui rattache ces souvenirs à sa personnalité, et par suite ne *reconnaît* pas ces souvenirs comme *siens*, ne se les attribue pas, leur refuse le nom de *souvenirs*. Elle ne se rappelle pas, comme je disais plus haut, cet acte de *prise de possession* des souvenirs, qui est distinct des souvenirs eux-mêmes, et comme elle fait, et a raison de faire, de cette prise de possession la condition et la marque distinctive du souvenir, elle dit qu'elle ne se souvient pas d'actes qu'elle sait avoir accomplis, mais qu'elle n'a pas

1. *Revue philosophique*, 1899, II, 45-6.

conscience d'avoir accomplis. X., au contraire, se rappelle ou croit se rappeler ce qu'il n'a point fait, mais ce qu'il a seulement voulu ou imaginé de faire, soit parce que la distiction de l'élément formel et de l'élément matériel du souvenir est chez lui moins nette, soit (et c'est ce que je crois bien plutôt) parce que l'élément formel, ou le lien qui rattache le souvenir à la personnalité, se trouve ici, sans qu'on sache pourquoi, indûment posé, ou, si l'on veut, supposé, imaginé avec une telle force qu'il fait illusion, et paraît être réel.

(Je me rends fort bien compte que cette hypothèse n'explique pas le phénomène, mais seulement le traduit ou l'énonce.)

La mémoire peut donc se trouver en défaut de deux façons contraires : ou le lien qui devrait rattacher au moi des souvenirs matériellement exacts ou objectivement réels est rompu, ou un lien imaginaire rattache au moi, à titre de souvenirs, des faits qui n'ont pas été perçus, mais seulement conçus. Dans le premier cas, il y a lacune du souvenir, ou oubli, *amnésie*; dans le second, il y a illusion ou erreur de la mémoire, je dirais *paramnésie*, si le mot n'avait été détourné de son sens étymologique et large, et ne servait à désigner d'ordinaire une erreur de la mémoire très spéciale, différente de celle que nous examinons ici. Mais le défaut et l'erreur de mémoire dont il s'agit diffèrent de l'oubli et de l'erreur de mémoire communément entendus. Ce sont, pour employer un terme de la langue précise de la logique, des défauts et erreurs *formels*, non *matériels*. La matérialité des images en effet ne subissant pas de déchets, restant intacte, c'est l'attribution de ces images au moi, à titre de souvenirs, qui, dans un cas, fait défaut, et dans l'autre est abusive.

On voit par là qu'il faut tenir compte, dans l'analyse de la mémoire, d'un élément qu'on n'a pas coutume de dégager et qui est, selon nous, capital[1] : l'élément formel ou subjectif, la *reconnaissance*, définie elle-même, non pas la reconnaissance d'un état de conscience *comme passé*, mais l'acte qui relie cet état de conscience à *notre* passé, *à nous*. C'est parce que cet acte ou fonction synthétique cesse de s'accomplir ou ne s'accomplit plus d'une façon normale que la mémoire fait défaut ou est en défaut.

Resterait maintenant à chercher comment la fonction propre du souvenir, telle qu'elle est ici entendue, se trouve être entravée ou pervertie. A cet effet, il convient peut-être de remarquer que les cas cités ont un caractère commun, qui est de se produire à la suite d'une fatigue prolongée ou intense. C'est pendant une période de dépression nerveuse, causée par le surmenage, que X. éprouva, à trois

1. J'ai déjà insisté sur ce point dans un récent article de la *Revue philosophique* sur la *définition de la mémoire*. A l'occasion de cet article, M. Egger m'écrit qu'il donne son adhésion entière à ma théorie, qu'il l'avait fait d'avance, ayant exposé les mêmes idées dans son cours de psychologie à la Sorbonne. Cet accord m'est trop précieux pour que je résiste au plaisir de le signaler ici.

reprises différentes au cours du même mois, ses accès de souvenir à faux; c'est à la suite d'une grande fatigue, comme on l'a dit déjà, que se produisit l'amnésie de Mme A. J'ajoute que les nombreux cas de paramnésie, que j'observe depuis une quinzaine d'années chez des jeunes gens, coïncident (quelques sujets en on fait spontanément la remarque) avec des périodes d'anémie et de faiblesse nerveuse, et il est à supposer que le même état nerveux, si fréquent à cet âge existait aussi dans les cas où l'on n'a pas songé à en noter la présence.

Mais, dira-t-on, la particularité en question ne semble pas instructive. Quel rapport peut on imaginer entre la fatigue et la paramnésie, par exemple? Comment l'une produirait-elle l'autre? En quoi la psychasthénie éclaire-t-elle l'anmésie et autres troubles de la mémoire?

Cela n'apparaît pas sans doute à première vue. Mais la faiblesse nerveuse produisant une défaillance de l'attention, on peut rattacher à cette défaillance les troubles de la mémoire. L'attention en effet consiste à faire, si j'ose dire, la police des idées (le mot idée étant pris au sens vague d'états de conscience), à maintenir chacune à son rang, à lui garder sa valeur relative, sa qualité ou sa nuance particulière. Le pouvoir frénateur de l'attention ne s'exerçant plus, c'est le retour à l'anarchie des éléments psychiques, l'essor chaotique des idées. Certains états psychiques, les *sensations*, les *images*, les *souvenirs* diffèrent entre eux, moins par leur matière, si on peut dire, que par la façon dont l'esprit en prend possession, les appréhende, les saisit. L'esprit saisit la sensation d'une prise plus forte que le souvenir, le souvenir d'une prise plus forte que l'image : de là le relief de la sensation, et l'effacement du souvenir et de l'image. Que l'attention ou la force d'appréhension de l'esprit se relâche, la ligne de démarcation entre les états psychiques tendra à s'effacer : la sensation va devenir, comme le souvenir et l'image, un état flottant et vague; le souvenir et l'image, au contraire, mis en liberté, développeront toute leur puissance, s'objectiveront, auront tout le relief et l'éclat de la sensation. La même cause, l'affaiblissement de l'attention, produit ainsi en même temps deux effets inverses, abaisse le ton de la sensation, relève celui de l'image, et tend par là à rapprocher, à confondre des états ordinairement distingués. Qui n'a observé, dans cet état de torpeur consciente qui précède le sommeil, d'une part, la fuite des sensations qui se perdent et s'évanouissent en images, de l'autre, la poussée des images qui s'élèvent par degrés à l'hallucination, jusqu'au moment où tout se confond et sombre dans l'abîme commun? Qui n'a observé de même, dans l'état du réveil commençant, le phénomène inverse : les états psychiques sortant de l'abîme où ils sont confondus, reprenant par degrés leur physionomie propre, leurs contours distincts, leur valeur relative? Qui n'a remarqué que, dans ces deux cas, c'est le ton vital, c'est le pouvoir de l'attention, qui, selon qu'il s'élève ou s'abaisse, commande ce double mouvement de *distinction* et de *confusion* des états psychiques? Cela est si vrai

qu'il suffit de se secouer, de se ressaisir pour donner aux choses leur valeur réelle, et au contraire de s'abandonner, de se laisser aller à une sorte de veulerie mentale pour perdre la notion réelle des choses? On connaît l'histoire de cet halluciné qui n'eut, pour chasser ses visions, qu'à se mettre en colère, qu'à frapper du poing, et crier aux lutins dont l'image l'obsédait : *Petits démons, allez-vous en*! Inversement une personne étrangère à la psychologie, mais ayant une bonne expérience personnelle de la vie du rêve, me disait : « Si je veux garder le souvenir de mes rèves, si je veux, au réveil, en prolonger l'illusion, je *n'ai qu'à ne pas ouvrir les yeux*. C'est donc la *tension* de l'esprit, qui produit l'objectivité, et le *relâchement* de l'attention qui donne naissance à l'hallucination. Il suit de là que les variations accidentelles, anormales du ton vital, et partant de l'attention ou de la tension des forces nerveuses et psychiques, peuvent produire ces troubles étranges, bizarres que nous avons décrits, troubles qui ne sont que les symptômes, les particularités d'un état général qu'on pourrait définir : la confusion mentale, la mise sur le même plan de tous les états psychiques, la transformation des sensations en images, des images en souvenirs, et inversement, par suite de l'affaiblissement du pouvoir volontaire, du pouvoir organisateur et modérateur des fonctions représentatives. Ceci n'explique pas sans doute les phénomènes cités, mais les rattache seulement au groupe de faits dont ils dépendent, en marque la place et en indique la portée. Si ces phénomènes s'accompagnent d'un trouble assez grand, d'une sorte d'angoisse et d'effroi, c'est qu'on démêle fort bien, qu'on soupçonne du moins, l'état profond que je viens de dire qu'ils manifestent. Ces phénomènes, outre l'intérêt qu'ils présentent par eux-mêmes, en raison de leur étrangeté, ont donc une signification psychologique. Il font comprendre qu'il y a, dans nos croyances un coefficient personnel, que le dogmatisme tranchant, la légèreté et le doute sont des effets du tempérament, effets que connaissent dans leur diversité, que traversent tour à tour les tempéraments instables, les esprits inquiets, mobiles, à surprises, comme Montaigne ou Sainte-Beuve. Il y a plus de psychologie qu'on ne pense dans ce mot vulgaire appliqué à celui qui ne doute de rien, qui est sûr de son fait : *En a-t-il de la santé*! En effet, tout malaise nerveux, un peu grave, passager ou chronique, tend à ébranler, à ruiner l'édifice de nos connaissances, à en brouiller, à en confondre les matériaux, à faire passer par exemple le souvenir à l'état de sensation, ou la sensation à l'état de souvenir. La certitude, comme la santé, dont elle est la traduction consciente dans l'ordre intellectuel, n'est qu'un accident, une réussite.

L. DUGAS.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie religieuse.

Henri Delacroix. — Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. *Les grands mystiques chrétiens.* 1 vol. in-8°, Paris, F. Alcan, 1908.

Le mysticisme, fait remarquer justement M. D. dans sa *Préface*, apparaît un peu partout à l'état fruste ou achevé; il n'est point lié à une religion, à un peuple, à une période historique, il est un fait humain, et il repose, au moins pour une part, sur certaines dispositions de la nature humaine. Or, nous sommes loin de posséder, pour chaque forme du mysticisme, les travaux préliminaires à une étude d'ensemble. Ce n'est donc point une telle étude que l'auteur a entreprise. Il s'est attaché exclusivement aux mystiques chrétiens, et il est allé d'emblée aux grands mystiques, créateurs et inventeurs d'une nouvelle forme de vie; sinon, dit-il, on s'expose à ne trouver que des formes basses d'excitation, toujours et partout à peu près les mêmes. Les trois sujets choisis sont sainte Thérèse et le mysticisme espagnol du XVI[e] siècle, Mme Guyon et le quiétisme français du XVII[e], Suso et l'école allemande du XIV[e]. De ces trois « expériences », suffisamment distantes l'une de l'autre, se dégagera « un même type psychologique ».

Aux formes élémentaires de la religion, poursuit M. D., se rattachent les phénomènes d'extase, les exercices ascétiques. Les cultes d'excitation sont la forme primitive de l'aspiration mystique à l'union avec le divin. De ce mysticisme pratique et vécu se dégage peu à peu un mysticisme plus ou moins spéculatif qui a pour théorie principale la nécessité religieuse de cette union. Le mysticisme va au delà de la religion, cultes et dogmes : il tend à réaliser le divin en transformant la personnalité humaine; il est aussi une revanche de l'intuition contre la connaissance discursive, il dédaigne, épris qu'il est d'absolu, l'intellectualisme des théologies qui ne voit que des relations. Mais le mysticisme chrétien a réuni ce double courant; en même temps qu'il sort de l'aspiration spontanée à la déification, il a bénéficié de la connaissance rationnelle, d'une part, et de l'extension intuitive, de l'autre.

Dans nos grands mystiques chrétiens on découvre une succession d'états réalisant certaines exigences qui leur sont particulières.

L'extase n'épuise pas leur aspiration; différents en ce point des mystiques hindous, ils substituent à l'extase passive un état plus large où la conscience permanente du divin ne suspend pas l'activité pratique; le sentiment de leur moi ne disparaît que pour faire place à l'idée de Dieu, qui vit et agit en eux. « Prophètes, réformateurs et conducteurs d'hommes, ils épanchent au dehors une exubérance d'action, qu'ils subissent et qui les entraîne : c'est un Dieu intérieur, qui, dans son repos même, opère, et qui construit des choses sur un fond d'infinité. »

Il importe de relever ce caractère, et je m'y attacherai de préférence, parce qu'il est le moins connu, et que cet état complexe, dépassant l'extase, où se mêlent l'intuition et l'action, apparaît le plus marquant, le plus original, dans sainte Thérèse, dans Mme Guyon elle-même. Prenons d'abord sainte Thérèse. Ne pouvant suivre dans le détail les minutieuses analyses de l'ouvrage, et sans m'attarder à noter les « degrés d'oraison » et les « demeures », je viens tout de suite à la période dernière de sa vie mystique. L'extase, c'est-à-dire l'anéantissement de la conscience personnelle, n'en marque pas le sommet, la fin dernière. Les divers degrés de l'*extase* et du *ravissement* furent pour elle une longue période de préparation, qui « aboutit à des actes ». C'est, écrit M. D., quand elle a atteint l'idéal auquel elle aspirait, que son activité va redoubler, « et sous l'effort de cette activité, de nouveaux états vont apparaître », tant l'action et la contemplation sont enchaînées l'une à l'autre dans son âme. Son activité de fondatrice est inlassable, son esprit avisé et souple, son courage à toute épreuve. Et c'est à travers les agitations de la vie qu'elle s'achemine à la 7e demeure, à l'union de la vie contemplative et de la vie active, l'union absolue, intime, transformante, l'identification avec Dieu, le mariage divin. Le dieu intérieur est désormais le principe des œuvres et de la vie. Alors que, dans l'extase, les puissances sont suspendues, ici l'âme est plus appliquée que jamais à ce qui regarde le service de Dieu, en même temps qu'elle jouit de la présence divine [1].

A ce degré supérieur, il importe de le remarquer, disparaissent les anesthésies, les contractures, les accidents nerveux; il ne reste que la partie positive des états extatiques, la conscience calme de la divinité toujours présente. L'apparition des phénomènes extraordinaires a suivi le raffermissement de la santé, chez la sainte, en y aidant. Cette activité, qu'elle rapporte à la grâce, agit sur elle comme une force réparatrice. Cependant l'interprétation théologique risque, ici, d'être

1. Suso, lui, ne fut pas un grand actif; il fut surtout un poète; il avait pourtant le sens du monde. Parmi les *minores*, Antoinette Bourignon, que je connaissais par un travail de feu M. Albert Dupuis (*Mémoires de la Société impériale des sciences*, etc., de Lille), se distinguait par son esprit des affaires, par son activité pratique : exemple qui m'a frappé dès longtemps.

contredite : où la psychologie ordinaire parle d'activité subjective d'inconscient, le mystique invoque une puissance qu'il objective. Nous retrouverons cette question tout à l'heure.

Si pareil que soit, dans l'ensemble, le développement des états mystiques chez Mme Guyon, maintes différences seraient à relever. Abolition de la conscience personnelle, période de dépression et d'excitation, joie immense, extase continue, nous retrouvons en elle, plus ou moins marqués et diversement nuancés, les mêmes traits que nous présentait sainte Thérèse, jusqu'à un état apostolique, à une sorte d'activité automatique, dont la définition reste d'ailleurs assez délicate. La « motion divine », telle que la décrit Mme Guyon, serait, écrit M. D., une forme d'action totalement passive, où tout sentiment d'activité propre est aboli : consciente, intelligente, involontaire, c'est-à-dire offrant tous les caractères de l'automatisme psychologique; une sorte d'aboulie active. Dans ces phénomènes de subconscience, les fonctions critiques sont abolies; il s'y produit des inspirations incoordonnées et fâcheuses, moins fréquentes pourtant à mesure que le mystique avance dans sa voie et que l'ascétisme a créé une habitude qui s'impose au subconscient, cette habitude même se trouvant préparée ou soutenue par un fond religieux et moral. Travailler à se détruire, se « désapproprier », c'est là, selon Mme Guyon, l'essence même du Christianisme. Mais elle n'entend point, commente M. D., l'absolue inaction. « Ce qu'elle veut, ce n'est pas ne plus agir, mais bien n'agir plus que divinement, n'être plus que l'instrument de Dieu, l'action de Dieu... » L'obstacle, pour ces mystiques, « ce n'est pas la conscience en général, mais la conscience personnelle, la conscience du moi. Le moi est la limitation, ce qui s'oppose à l'infini; les états de conscience, libérés du moi, perdus dans une conscience plus vaste, peuvent être des modes de l'infini, des états de la conscience divine. »

M. D. n'hésite point, on le voit, à placer Mme Guyon auprès de sainte Thérèse. On ne saurait lui contester le titre de mystique chrétienne. Mais elle n'est pas reconnue par les catholiques[1]; l'Eglise a condamné le quiétisme en ses écrits comme en ceux de Fénelon, qui ne fut, écrit M. D., que « le disciple et le commentateur rationaliste de Mme Guyon ». Un des plus curieux chapitres de son livre nous ramène justement à ce procès fameux, où paraissent les grands noms de Bossuet, de Bourdaloue, de Nicole. Ce que l'Eglise repousse par leur bouche, c'est l'état passif des nouveaux mystiques, leur attente de l'action divine dans le repos et l'inaction satisfaite, non pas seulement parce que la perfection éminente attribuée à l'oraison extraordinaire et la perte en Dieu, risquent de détacher le mystique de ses devoirs positifs et de le pousser hors des voies

1. Voy., dans l'ouvrage récemment paru de Lucien Roure, *En face du fait religieux*, Paris, 1908, les chapitres IV et V consacrés au mysticisme.

régulières, mais encore et surtout parce que la doctrine catholique n'entend jamais supprimer les actes « réfléchis », « distincts », ni le « vouloir propre » : le mysticisme n'y est reconnu que pour un accident heureux, une grâce gratuite.

Nicole analysa avec finesse le cas de Mme Guyon, et les morceaux cités de lui montrent son grand sens psychologique. Quant à Bossuet, il semble n'avoir pas bien compris l'idéal mystique; il n'a pu ou voulu voir l'aspect de la vie mystique qui dépasse le Christianisme commun. « La clef du mysticisme chrétien, écrit M. D., est dans cette combinaison de la motion divine et de la contemplation confuse dont Nicole avait si bien vu l'unité. Le mystique ne peut demeurer chrétien que s'il demeure dans le monde, actif et vivant; et il n'est un mystique que s'il oublie tout du monde, dans la béatitude divine. »

Mais laissons cette discussion, et venons aux faits psychiques plus spéciaux, aux phénomènes nerveux.

On a vanté souvent, et avec raison, la vue délicate et pénétrante de sainte Thérèse. Elle trouva toute faite, il est vrai, la division doctrinale des paroles et des visions en corporelles, imaginaires et intellectuelles, et cette classification préétablie l'aida sans doute à comprendre et à exposer sa propre expérience. Nul doute pourtant, estime M. D., qu'elle avait éprouvé ces distinctions avant de les connaître. Elle distingue (je note quelques traits seulement) les paroles que forme l'entendement de celles qu'elle attribue à Dieu : les paroles divines ayant cette marque qu'elles sont parole et œuvre tout ensemble, qu'elles produisent ce qu'elles représentent, c'est-à-dire qu'elles sont accompagnées d'un état affectif et d'une disposition du vouloir en harmonie avec elles, alors que celles qui viennent de l'entendement ne produisent aucun effet. Elle distingue des paroles « imaginaires » et des paroles « intellectuelles », celles-ci comparables aux visions intellectuelles, dans lesquelles « l'âme voit clairement quelqu'un présent, bien qu'elle ne l'aperçoive sous aucune forme ». Elle suppose d'ailleurs, dans la vision intérieure, des images qui l'objectivent, encore qu'elles ne l'expriment pas.

Sainte Thérèse a toujours affirmé que ses visions étaient imaginaires; en d'autres termes, elle nie toute hallucination psycho-sensorielle. Ses automatismes seraient donc, selon M. D., des « hallucinations psychiques ». Ils ressemblent, dit-il, à certaines constructions de l'imagination, qui ont un air d'extériorité, à certains effets que produit le jeu surtout involontaire de l'esprit. Sainte Thérèse, il est vrai, se préoccupe d'établir que la passivité objective est très différente par ses caractères et ses résultats de cette passivité subjective : l'activité qui produit ces phénomènes mystiques serait une volonté intelligente ignorée de l'esprit et supérieure à l'esprit. Mais « ce caractère, qui est réel, ajoute M. D., n'exclut pas l'hypothèse d'une activité psychologique interne : les travaux modernes sur la subconscience

nous livrent la notion d'une activité qui satisfait à cette condition, sans cesser d'être naturelle et humaine ».

Reste la question proprement pathologique. Impossible de nous y étendre. Que les phénomènes mystiques se produisent sur un terrain nerveux, sur un fond de santé instable, personne ne le conteste; quant à taxer d'hystérie tous les mystiques, il ne semble pas que nous en ayons le droit : c'est un mot trop commode que celui d'hystérie, et les psychiâtres ne s'accordent pas entre eux pour la définir. D'autres qualifications auxquelles on pourrait avoir recours sont peut-être aussi un peu lâches; elles ne s'appliquent pas, du moins, également dans tous les cas, et le mieux serait de dire que les mystiques, — nous entendons les plus sains parmi les mystiques — sont des prédisposés, qui risquent de devenir des malades en suite de l'entraînement auquel ils se soumettent. Pareille remarque s'applique d'ailleurs à beaucoup d'artistes, qui sont les hommes les plus voisins des mystiques et aident le mieux à les comprendre.

Je renvoie plus particulièrement, pour ce dernier point, aux pages 374 et 392 de l'ouvrage. Il n'est, du reste, point d'aspects de son sujet que M. D. ait omis d'étudier et de nous montrer. La seule analyse de son chapitre dernier, *l'Expérience mystique,* fournirait la matière d'un ample débat : la haute signification des phénomènes étudiés y est recherchée sincèrement. Beaucoup, je crois, penseront avec lui (*Appendice II*) que cette aspiration à l'union immédiate avec le divin et à l'abandon à l'inspiration divine, qu'il nous montre à la base du mysticisme, si étroitement mêlée à la vie religieuse qu'elle la suit dans son développement et qu'elle renaît sans cesse, est peut-être la religion même; la piété raisonnable, la religion dogmatisée et cultualisée, ne serait alors qu'un compromis, un composé provisoire et instable. Mais ce compromis, ce composé, n'est-il pas nécessaire pour encadrer et alimenter de quelque façon le mysticisme lui-même? Et comment le mysticisme, qui serait l'aspect affectif de la religion, pourrait-il exclure l'organisation religieuse, qui en est l'aspect rationaliste et pratique? Grave question que l'histoire de demain est appelée à résoudre. Il nous faut fermer maintenant ce savant ouvrage, si fourni de citations curieuses, écrit avec éloquence et mesure, et pénétré du meilleur esprit critique, sans avoir même noté au passage toutes les discussions spéciales qu'il engage. M. D. laisse ses lecteurs plus instruits qu'ils ne l'étaient en ouvrant son livre; je n'en sais point, sur cette matière, qui soit si complet, en ne laissant pas d'être attachant.

L. Arréat.

G. Revault d'Allonnes. — Psychologie d'une religion. Paris, F. Alcan, 1908.

Sous ce titre large, M. R. d'A. étudie plus précisément comment une religion naît, et il l'étudie d'après un événement contemporain, à peu près ignoré de tous, le *monodisme* : ce mot désignant la petite église fondée par Guillaume Monod, ce pasteur sorti d'une illustre et nombreuse famille protestante, qui se donna très sincèrement pour une incarnation nouvelle de Jésus, un « Christ de retour », et dont la longue vie, traversée de graves crises morales, remplit à peu près le siècle dernier, de 1800 à 1896.

Cette étude enferme plusieurs questions : 1° la biographie et la psychologie de Jésus-Monod lui-même; en quel milieu, en quelles circonstances, sa vocation se prépara, se forma et s'étendit; 2° comment sa foi intérieure s'épanouit en une doctrine agissante et suscita autour de lui des apôtres de son Évangile; 3° la comparaison de ce mouvement religieux avec les mouvements prophétiques d'autrefois, des prophètes d'Israël aux Musulmans et aux Camisards de nos Cévennes; 4° l'analyse des conditions historiques qui permettent, favorisent ou empêchent l'éclosion et le succès de ces poussées prophétiques; 5° le rapport des phénomènes individuels aux phénomènes sociaux, rapport dont il faut tenir compte pour estimer la valeur des personnes et en déterminer plus sûrement les caractères, normaux ou pathologiques.

J'ai hâte de dire que ces divisions ne sont pas celles mêmes de l'ouvrage. Mais elles me semblent en définir assez exactement la matière, à voir le fond plutôt que la forme.

Il y a peu d'années, parut une étude dans laquelle la profession religieuse était rapportée, c'était la thèse de l'auteur, à la dégénérescence. Le prophète Elie, par exemple, aurait été un fou; mieux encore, il aurait transmis sa folie à son disciple Elisée! Dès qu'il s'agit d'un personnage mort depuis quelques mille ans, rien de plus simple que de débrouiller son cas. Avec un mort de la vieille, ce serait déjà plus difficile. M. R. d'A. n'a garde de donner dans ce travers; il s'en défend avec force, et s'attache à conduire son travail dans un esprit scientifique impartial et large, ce qui n'enlève rien à la liberté, à la vigueur de sa critique. « Il faut, dit-il avec raison, subordonner la psychologie religieuse beaucoup plus à l'histoire qu'à la médecine. » Et encore : « Entre un prophète conducteur d'une collectivité croyante, et un aliéné prophétisant, la différence est profonde; elle se mesure à la portée de leur parole, à son retentissement dans les consciences. » Ou bien enfin : « Qu'il soit inspiration mentale, pseudo-hallucination, hallucination, ou un composé de ces trois phénomènes, le prophétisme est aussi loin d'être une simple supercherie qu'une espèce de la folie. Il est un produit de la croyance, et peut, en certains milieux sociaux, véhiculer des vérités scientifiques et des aspirations fécondes. »

Nul doute pour nous, qui tenons compte des temps, que la prédication de Guillaume Monod — et j'accuserai davantage ici la touche discrète de l'auteur — s'offre moins favorablement que celle des grands prophètes orientaux. Quelle distance du Jésus moderne à l'autre! M. R. d'A. l'a su marquer en une page des plus délicates de son livre (p. 79). Aujourd'hui encore, en Orient, les phénomènes religieux abondent. Le prince M... me disait un jour : « Il n'est guère de village, en Perse et en Arménie, où n'apparaisse quelque Jésus. Moi-même, j'ai passé pour un envoyé de Dieu, et j'ai bien dû faire quelque miracle, sans le savoir. »

Quelque respect que nous devions à la mémoire du « Christ de retour », et si correcte d'ailleurs qu'on puisse estimer son attitude « au point de vue théologique », force nous est d'attribuer sa conviction à une idée délirante forte et stable. Poussées de *manie aiguë* ayant nécessité l'internement, précédées, entrecoupées et suivies d'excitation maniaque (manie subaiguë); développement d'un délire cohérent, original et savant de manie subaiguë mystique, prophétique, messianique; long sommeil de la production morbide; réveil à l'âge de soixante-douze ans, et déploiement d'activité religieuse : telles furent les étapes parcourues. Au demeurant, écrit Régis, dont M. R. d'A. reproduit une page intéressante, « l'étiquette médicale d'excitation maniaque attachée à l'état permanent d'inspiration ne saurait préjuger du contenu même de cette inspiration. »

Il n'est pas besoin d'entrer ici dans le détail des faits d'hallucination. On souscrira, je pense, à cette conclusion de l'auteur, que, si l'on envisage les « hommes de Dieu » collectivement, il est certes fort malaisé de discerner chez lesquels l'expression de « voix », si souvent employée, devient métaphorique. On ne peut douter, au reste, que plusieurs aient offert ce phénomène, et qu'il ait été, à l'origine, le caractère le plus frappant de l'inspiration religieuse. Quant à la doctrine même de Monod, il semble qu'elle soit une explication, une traduction humanisée des prophéties apocalyptiques. « Jésus, venu une fois en Sauveur, ne reviendra pas en bourreau. La fin du monde annoncée, c'est la fin du monde de péché et la continuation du monde sans péché; le jugement dernier, c'est la rédemption universelle; le Christ descendant, terrible, du ciel, pour juger les vivants et les morts, c'est Dieu opérant l'œuvre d'assainissement et de salut par son fils Jésus Guillaume Monod, par un homme né d'une femme, par un pasteur protestant français du XIXe siècle, etc. Le ciel, dès lors, c'est le bonheur sur terre; les élus, ce sont les hommes parvenus à ce bonheur, après l'avoir mérité en se perfectionnant; la damnation et l'extermination des ennemis de Dieu, c'est l'exclusion finale des passions mauvaises et l'anéantissement du mal par l'effort des volontés et des raisons; la résurrection de la chair, enfin, c'est une série de réincarnations de chaque âme, au moyen de naissances naturelles... » Conception théologique, fait remarquer M. R. d'A., qui est proche des

conceptions philosophiques contemporaines. « Encore un pas, dit-il, et Dieu lui-même serait interprété symboliquement à son tour... » Mais les conditions extérieures n'étaient pas favorables au Messie nouveau, il lui manqua aussi ce grand souffle poétique d'où viennent les miracles de la foi, et son Église resta bornée à un petit nombre de fidèles. Il est déjà assez extraordinaire qu'elle demeure vivante.

Ce trop bref compte-rendu dira assez, je l'espère, l'intérêt que présente cet ouvrage. L'information en est exacte et patiente, le ton réservé, la critique judicieuse. C'est, en somme, une contribution excellente à la psychologie des phénomènes religieux, principalement de la révélation et de l'inspiration.

L. Arréat.

Henri Bois. — La valeur de l'expérience religieuse. Paris, Em. Nourry, 1908.

L'*expérience religieuse* : cette expression, qui est devenue courante, ne vise pas simplement à désigner le fait religieux, mais à lui conférer force et certitude. Plusieurs en ont contesté la justesse ou borné l'emploi; l'auteur du présent volume s'attache au contraire à la justifier d'une manière plus directe, en montrant que l'action vivante du croyant ne diffère point, en son vrai fond, de l'expérience scientifique. Elle nous apporterait même, en vertu de cette ressemblance, une nouvelle démonstration de l'existence de Dieu. L'expérience religieuse prouverait Dieu, comme l'expérience sensible prouve le monde extérieur. Et ce ne serait pas là une médiocre découverte.

Il est, cependant, un trait de l'expérience du divin qui me semble lui être particulier et ne pas permettre de l'assimiler si étroitement à l'expérience externe : je veux dire la disposition spéciale du sujet, et telle que la foi seule, acquise ou voulue, conduit à tenter et à parfaire cette épreuve intérieure qui a pour effet de la démontrer. Quant aux autres différences (signalées par M. Boutroux), M. Henri Bois, dont j'ai hâte de louer la critique experte, réussit assez bien à les atténuer ou à les masquer. Est-ce à dire qu'il les efface entièrement, et ne serait-ce point que derrière ces différences apparaît toujours cette présupposition du résultat, cette affirmation de foi, sans laquelle l'expérience ne donnerait pas de si ferme conclusion? Et cette foi préexistante, n'est-elle pas vraiment quelque chose d'autre que l'attente de l'expérimentateur, physicien, chimiste ou biologiste? L'action, qui est ici l'expérience même, équivaut à la connaissance; elle est la foi pratiquée; elle se prouve, se justifie elle-même par ses effets, — effets individuels, d'ailleurs, et incommunicables, — mais ne prouve jamais que sa propre existence, et non pas aucune doctrine religieuse définie, aucun système de croyance positive.

M. H. Bois ne se dissimule pas ces difficultés. Contre les objections qu'il pressent ou qu'il formule, il se réfugie dans la pensée qu' « il est *doublement* conforme à une doctrine de liberté que l'action inspiratrice de Dieu ne se puisse expérimenter ni prouver, mais doive être crue. » Il pose des « prémisses métaphysiques » hors lesquelles on ne saurait discuter utilement sur la transcendance des expériences religieuses. Il en appelle aussi aux effets moraux de la croyance dans la vie, « la supériorité morale de certains automatismes » pouvant, selon lui, « servir de base à une induction par laquelle on les rattache à l'influence directe d'un Dieu personnel » et permettre ainsi de « transformer en un véritable *postulat* moral les interprétations religieuses ».

Interprétation dans le sens du Christianisme et supériorité reconnue de la vie chrétienne, à quoi nous n'avons nullement à contredire. Mais la suite de l'argumentation semblera fragile, je le crains, à la plupart des lecteurs. A l'objection qui pourrait être tirée des variétés de l'expérience religieuse contre la valeur supérieure de la vie chrétienne, il est répondu que « Dieu a sincèrement essayé de se révéler partout et à tous dans l'humanité ». Contre la vue panthéiste d'une poussée divine continue, la « liberté de Dieu » est également alléguée; et ce n'est pas sans quelque étonnement que nous entendons parler d'une action de Dieu qui procéderait avec l'homme comme « en biaisant » ou par « insinuation », enfin et surtout dire que « Dieu a attendu, cherché, appelé, poursuivi un peuple, une religion (le peuple et la religion d'Israël) où l'homme se montrerait vraiment et entièrement réceptif à l'Esprit divin, où la liberté humaine collaborerait constamment avec la grâce, un peuple, une religion, par qui pût s'entreprendre et s'achever l'œuvre de la Rédemption de l'humanité ».

Qu'il me soit permis de juger que ces conclusions sont à la fois trop lâches et trop explicites, sans nier pour cela ni la haute valeur du Christianisme, ni la portée générale de l'expérience religieuse. Mais il me paraît que la signification d'une telle expérience décroît à mesure qu'on tente de la préciser.

L. Arréat.

'Abd-oul-Béha. — Les leçons de Saint-Jean-d'Acre. Paris, E. Leroux, 1908.

Les leçons ici présentées sont la transcription, par Laura Clifford-Barney, de ses conversations[1] avec Abbas Efendi, dit 'Abd-oul-Béha, (l'esclave de Béha), fils de Béha-Oullah, le suivant du Bâb, et le chef

1. La version anglaise de cet ouvrage est éditée chez Kegan Paul, Trench, Trübner and C°, Londres.

généralement accepté du Béhaïsme ou Bâbisme. Simple réforme du Chiisme avec le Bâb, le Bâbisme s'est élargi aujourd'hui jusqu'à s'offrir comme l'aboutissement des grandes *Manifestations* religieuses des précédents âges; il paraît destiné à devenir, à défaut de l'universalité qu'il ambitionne, la future et bienfaisante religion de la Perse, qui est déjà, ouvertement ou secrètement, plus d'à moitié bâtiste [1].

'Abd-oul-Béha se montre à nous, dans ses conversations, comme un homme d'un esprit large et étendu, instruit de notre philosophie et de nos sciences, professant des vues optimistes sur l'avenir de notre espèce, mais appliquant à la fois des méthodes et des procédés de raisonnement un peu vieillis au traitement des questions, qu'il s'agisse d'expliquer les écritures ou de résoudre les grands problèmes religieux et métaphysiques. C'est ainsi — et sans oublier qu''Abd-oul-Béha devait se mettre dans ses leçons à la portée d'une femme ignorant sa langue — qu'il justifie la *manifestation* du Bâb (la porte) en interprétant certains passages de la Bible et de l'Evangile où elle serait annoncée; ainsi qu'il traduit la « lettre » des livres saints en « réalités intellectuelles » et donne une explication symbolique des textes, des dogmes et des miracles; ainsi encore qu'il recourt au syllogisme pour démontrer la perfection du monde et la non-existence du mal, ou bien la distinction originelle de l'espèce humaine, laquelle demeure apte à se perfectionner et évolue dans ses acquisitions, mais non point dans ses qualités spécifiques, dans son être; ainsi enfin qu'il recourt sans cesse à l'analogie et à l'image pour illustrer sa pensée et même pour établir ses démonstrations, procédé qui n'est point, d'ailleurs, toujours condamnable, qui s'applique au moins à merveille à la prédication et laisse au lecteur, comme à l'écoutant, une impression agréable de fraîcheur, de simplicité.

Cette publication offre, en somme, un sérieux intérêt pour l'histoire religieuse et politique de notre temps, religion et politique demeurant inséparables dans la vie du monde musulman.

L. ARRÉAT.

II. — Psychologie.

Dr. Hartenberg. — PHYSIONOMIE ET CARACTÈRE. ESSAI DE PHYSIOGNOMONIE SCIENTIFIQUE. In-8°, Paris, F. Alcan, 216 p.

L'auteur s'est proposé d'écrire un livre essentiellement pratique. Il est, dit-il, si nécessaire pour beaucoup de professions de pouvoir, au

1. Vog. Arakélian, in *Actes du Congrès d'histoire des Religions* (Paris, E. Leroux, 1902).

premier regard, pénétrer son prochain, que le médecin, le magistrat, le policier, le journaliste devraient s'initier à la physiognomonie, comme à une branche indispensable de leur carrière ; de même pour l'artiste peintre ou sculpteur.

La physiognomonie, qui se pose comme l'art du diagnostic humain, a pour base scientifique la grande loi biologique de la solidarité fonctionnelle chez les êtres vivants. Le cerveau ne travaille jamais sans que le corps en subisse le contre-coup et, d'autre part, le corps n'éprouve aucune impression externe ou interne, nulle variation nutritive ou fonctionnelle sans que le cerveau en recueille l'écho conscient ou inconscient. C'est sur cette étroite inter-dépendance que reposent les interprétations du physiognomoniste.

Les signes utilisés par lui, autrefois et aujourd'hui, sont bien différents. Les indices anciens reposaient sur des dispositions structurales, sur la constitution anatomique de l'individu. L'auteur se propose au contraire de recourir presque exclusivement aux conditions fonctionnelles des tissus mous, aux états de nutrition et de circulation, aux attitudes musculaires, c'est-à-dire aux variations physiologiques de l'individu (p. 48).

Mais, avant d'entrer dans l'étude analytique des individualités, le Dr H. consacre quelques pages à exposer sa conception du caractère qui, pour lui, se compose de quatre éléments. Le premier, fondamental, c'est l'humeur habituelle, reflet de la vie cellulaire et des fonctions viscérales. Le second consiste dans les modalités sensitives ; en effet, elle offre pour tous les individus des variantes fonctionnelles, elle est forte ou faible, extérieure ou intérieure, fine ou grossière, etc. Le troisième élément est fourni par les modes d'activité volontaire : tenace ou versatile, impulsive ou inhibitoire, etc. Enfin le quatrième élément est « la dominante affective » qui est l'angle sous lequel nous interprétons les événements qui nous touchent et la cause qui nous guide dans la combinaison de notre conduite. « L'humeur fondamentale et la dominante affective (égoïsme, altruisme, orgueil, vanité, sensualité, etc.) sont les deux éléments primordiaux du caractère. L'un en forme la base, l'autre en est le couronnement. Les modalités sensitives et volontaires reposent sur la première et elles trouvent dans la seconde leur expression la plus personnelle et la plus distincte » p. 55). Il ne fait pas entrer d'éléments intellectuels dans la composition du caractère et déclare partager entièrement l'opinion de Ribot sur ce point : « Les particularités intellectuelles d'un sujet représentent non des fruits du caractère, mais des types psychologiques, c'est-à-dire des modes individuels de l'élaboration intellectuelle (p. 37). »

Après cette étude du caractère, l'auteur aborde celle de la physionomie. En analysant attentivement un individu, on constate que l'impression totale qu'il produit vient de plusieurs éléments distincts qui se décomposent comme suit :

1° La structure physique qui comprend, d'une part, la *constitution*

anatomique, d'autre part, le *tempérament*, c'est-à-dire l'état de nutrition et de circulation des tissus et des organes.

2° Les attitudes habituelles de la face, des membres et du corps qui, par l'état *statique*, des muscles expriment l'individu.

3° Les mouvements et gestes expressifs dus à l'harmonie *dynamique* des muscles (mouvements mimiques, élocution, gesticulation, marche, et enfin l'écriture « qui n'est qu'un geste écrit ».

4° Les signes complémentaires fournis par le sexe, l'âge, la profession, le costume, l'ameublement, etc.

C'est à une revue successive de ces divers éléments de la physionomie que la plus grande partie de l'ouvrage est consacré. Indiquons quelques points.

Le tempérament est le portrait physiologique de l'individu, comprenant l'état de nutrition et de vascularisation des tissus, leurs tonicités et l'activité des divers organes. L'auteur décrit les sanguins, les lymphatiques, les bilieux, les nerveux, en ajoutant à leur physiologie les principaux traits de leur caractère. Parmi les nerveux, il établit les deux catégories : 1° les hyposthéniques qui ont pour marque une diminution de la tension nerveuse. Ils sont pessimistes, timides, scrupuleux, tenaces dans leurs sentiments; c'est un tempérament d'épargne. Parmi eux se recrutent les intellectuels abstraits : savants, philosophes et penseurs, et les candidats naturels à la neurasthénie; 2° les hypersthéniques; tempéraments de dépense. Ce sont les « nerveux » des anciennes classifications, instables, procédant par accès d'excitation suivis de dépression. Parmi eux se recrutent les intellectuels concrets comme les artistes; ils sont des candidats à l'hystérie (p. 91, sq.).

L'auteur, en plusieurs chapitres qu'il est impossible d'analyser, étudie minutieusement les mouvements expressifs des sourcils, du globe de l'œil, des paupières, de la bouche, des lèvres, du nez. D'après lui, l'œil offre surtout des signes intellectuels, la bouche des signes émotionnels, le nez des signes passionnels. En général, chaque sentiment se traduit surtout par l'organe qui l'a provoqué, qui en est le point de départ (p. 133).

Suit une étude également détaillée de la gesticulation et de la démarche « qui est la physionomie du corps »; puis de l'écriture « qui est un geste inscrit dans lequel se traduisent et se fixent les dispositions affectives, les modalités musculaires, les habitudes mentales d'un sujet ». L'auteur ne présente, d'ailleurs, sous ce titre, qu'un extrait bref mais pratique des principaux traités de graphologie, éliminant les détails graphiques qui ont donné lieu à des diagnostics subtils ou contestés.

A la fin de la plupart des chapitres, un tableau clair et complet résume la valeur indicative des signes physiognomoniques qui viennent d'être étudiés.

Le livre se termine par une synthèse de ces signes avec applications

et exemples. M. Hartenberg revient d'ailleurs à plusieurs reprises, dans ses conclusions, sur le but positif qu'il poursuit, sans dissimuler d'ailleurs les possibilités de se tromper. « Notre diagnostic humain, pas plus que le diagnostic médical n'a la prétention d'être infaillible. » Il y a des causes d'erreurs. D'abord on ne se méfie pas assez des variations du caractère; il n'est pas un ensemble définitif et invariable de sentiments, émotions et tendances motrices; c'est un organisme vivant, soumis à une évolution continuelle. Ensuite il y a l'interprétation des signes physiognomoniques : il ne suffit pas d'avoir recueilli tous les indices apparents; il faut encore les apprécier à leur juste valeur, les localiser chacun au plan qui lui convient.

H. Ebbinghaus. — ABRISS DER PSYCHOLOGIE. In-8°, 193 p., avec figures. Leipzig, Veit.

Ce petit volume n'est ni un manuel ni un traité de psychologie; il doit son origine un peu au hasard. Sur la demande de Hinneberg, l'auteur avait publié dans sa grande collection : *Die Kultur der Gegenwart*, une esquisse de la psychologie contemporaine; mais il s'est trouvé qu'en traitant ce sujet, Ebbinghaus dépassait la mesure assignée à chaque volume de la collection. Les rapports de la psychologie avec le besoin métaphysique, le sentiment religieux, l'instinct du droit et autres manifestations qui tirent d'elle leur source avaient dû être sacrifiés, faute d'espace. Non limité dans le présent livre, l'auteur a repris ces questions et quelques autres de nature intéressante. Toutefois, il résulte de ce procédé que cette esquisse ne présente pas toujours un plan bien consistant et que le sujet n'est pas rigoureusement circonscrit (comme le montre l'analyse suivante) ni maintenu dans les bornes de la psychologie proprement dite.

La matière des ouvrages de ce genre étant chez tous les auteurs à peu près la même, nous ne pouvions donner ici que le plan de cette « Esquisse » qui diffère quelque peu de l'ordre adopté dans la plupart des traités.

Ainsi le livre débute, non par un exposé de l'objet et des méthodes de la psychologie; mais par son *histoire* sommaire (17 p.) surtout dans les temps modernes et contemporains, accompagnée d'une abondante bibliographie.

La section I est consacrée aux vues générales (*allgemeine Anschauungen*. Sous ce titre sont traitées les questions qui suivent : Le cerveau et l'âme; la constitution du système nerveux (avec les coupes histologiques et autres figures accoutumées); les rapports du physique et du mental sous le titre : Réciprocité et parallélisme : enfin la nature de l'âme : Elle n'est pas une essence (*Wesen*), indépendante, séparable et d'autre nature que celle du cerveau et du système nerveux; mais plutôt une essence analogue et qui n'en diffère que par

son mode de manifestation : elle est immédiatement donnée, au contraire de l'autre qui est donnée médiatement par la vue, le toucher, etc. » (p. 40). C'est probablement ce passage et les développements subséquents contenus dans son précédent volume qui ont valu à l'auteur l'accusation de matérialisme.

Il la relève dans sa préface, en disant que sans épiloguer sur l'épithète, il laisse à ses lecteurs le soin de vérifier si son matérialisme n'est pas le même que celui de Spinoza, de Gœthe et de Fechner.

La section II a pour titre : Les phénomènes élémentaires de la vie psychique et comprend les sensations, les représentations, les sentiments, les instincts et la volonté; puis les « lois fondamentales de l'activité de l'esprit : attention, mémoire, habitude, fatigue. » Il se termine par l'étude des manifestations extérieures de la vie psychique, c'est-à-dire des mouvements dans leurs rapports avec les sensations et avec les représentations.

La section III traite du développement de la vie psychique : La perception, les hallucinations sensorielles; la reconnaissance et l'abstraction, le langage considéré dans son origine et son développement, la pensée et la connaissance. Un assez long chapitre est consacré à la croyance. L'auteur paraît en distinguer trois espèces suivant qu'elle repose sur l'expérience, sur l'autorité, sur les besoins et il s'appuie surtout sur la théorie de Fechner, exposée dans les *Trois motifs des bases de la Croyance* (1863). La section se termine par les sentiments, leurs formes, leurs associations et irradiations; puis l'action (la manière d'agir) considérée dans son développement. « Le libre-agir (*das freie Handeln*) est celui dont les causes déterminantes ne sont pas en dehors de l'âme. On les nomme ainsi, non parce qu'elle sont libres de toute causalité ou raison suffisante, mais parce qu'elles sont libres de la contrainte immédiate des impressions extérieures actuelles; ce qui est le contraire du réflexe » p. 151.

La cinquième section intitulée : Les plus hauts produits (*Leistungen*) de l'âme, est assez inattendue. Elle traite d'abord « du mal de la prévoyance. L'auteur paraît s'approprier en partie le mot de Rousseau qu'il cite : La prévoyance, la prévoyance, voilà la véritable source de toutes nos misères ». Suivent trois chapitres sur la religion, l'art, la moralité et une courte conclusion.

Si intéressantes que soient ces questions, on peut se demander légitimement si elles sont à leur place dans cette « Esquisse ». Sans doute tout cela relève de la psychologie ou du moins y prend sa source; mais il faut se limiter, sans quoi toutes les manifestations de la vie sociale (par exemple la politique) pourraient aussi bien être incluses dans un traité de psychologie et entre toutes ces formes, si on n'en prend que quelques-unes, on choisit arbitrairement.

Dans ses *Grundzuge der Psychologie* dont le premier volume seul a paru, le second étant annoncé depuis longtemps, Ebbinghaus s'est proposé d'écrire un ouvrage complet. Ce nouveau volume, comme le

montre notre courte analyse, est autre chose et s'adresse à un public différent. Pour cette raison même, on peut regretter que l'auteur, sans affecter une forme savante et didactique, n'ait pas présenté son sujet avec plus de clarté.

Stephan Witasek. — Grundlinien der Psychologie. In-12, Leipzig, Dürr, 1908; 392 p. avec figures.

M. Witasek, professeur à l'Université de Graz (Autriche), a composé ce volume pour prendre place dans la « Philosophische Bibliotek » éditée par Dürr, et, à ce titre, il a la forme d'un manuel.

Il est divisé en deux parties : Psychologie générale (p. 97) et Psychologie spéciale qui forme tout le reste du volume.

Cette première partie suggère quelques remarques. Le travail de rénovation qui s'est produit dans la psychologie depuis un demi-siècle a eu sa répercussion inévitable, quoique un peu tardive, sur les manuels ou traités d'un moyen format. L'un des principaux résultats a été l'élimination des questions métaphysiques ou afférentes à la théorie de la connaissance, pour s'en tenir à ce qui relève de l'observation ou l'expérience : en un mot, autant que possible, on se restreint à ce qui peut être décrit ou interprété objectivement. Il est facile de se convaincre que tel est le caractère de la plupart des psychologies inspirées de l'esprit nouveau. En Amérique, (le pays le plus riche en publications de ce genre), ainsi ont procédé Angell, Judd, Scripture, Titchener et même Baldwin, le livre de James étant un ensemble d'essais plutôt qu'un traité didactique. En Angleterre, même remarque pour Sully et Stout. En France, la même influence a agi sur Rey et Malapert. Il n'en est pas ainsi en Allemagne qui conserve de visibles attaches avec l'ancienne tradition, exception faite pour Wundt, Ziehen, Kulpe et Jodl (sauf un court chapitre).

Cette tendance se manifeste dans le présent manuel où Witasek étudie « la duplicité du donné », l'âme comme objet de la psychologie, les rapports entre les faits physiques et les faits psychiques, le parallélisme psychophysique, l'âme comme support (*Trager*) des faits psychiques, « l'essence du moi ». Ces questions et leurs analogues paraissent en faveur présentement en Allemagne, si on en juge par les ouvrages, mémoires et articles.

La psychologie spéciale forme à peu près les trois quarts du livre et traite les questions accoutumées.

La première partie est consacrée à la vie de l'esprit (c'est-à-dire aux opérations intellectuelles) comprenant les sensations, les représentations, la reproduction, la pensée. A noter la disposition particulière adoptée par Witasek dans l'étude des sensations qui sont classées, non d'après les organes sensoriels qui les engendrent, mais

d'après leurs caractères spécifiques comme états de conscience. Ainsi nous avons les sensations de l'ouïe, de lumière et de couleur, d'espace visuel, de pression, de douleur, de mouvement (Kiaesthétique), d'espace tactile, d'odorat, du goût; enfin les sensations vestibulaires, organiques et de temps. On peut remarquer par cette énumération que le toucher ne figure pas comme entité sensorielle.

La deuxième partie, suivant l'usage ordinaire, qui n'en est pas plus justifié, est fort courte. Elle a pour titre « psychologie de la vie affective », et se divise en deux chapitres : les sentiments, les désirs.

Le chapitre 1er ne contient guère que des généralités (p. 316-343). Aucun détail sur la variété des formes de la vie affective; mais un exposé relativement long des théories.

Le chapitre II également court (16 p.) est consacré aux désirs « dont la forme la plus complète et la plus développée est l'acte volontaire. »

Il est décidément regrettable que ces deux dernières parties réunies représentent à peine la cinquième partie de l'ouvrage total. Le livre se termine par une bibliographie abondante, choisie judicieusement et où les travaux récents tiennent une très large place.

III. — Histoire de la philosophie.

Léon Bloch. — La philosophie de Newton, 1 vol. in-8°, 642 p. Paris, F. Alcan, 1908.

Cet ouvrage est une contribution importante à l'histoire de la philosophie scientifique et par conséquent à la philosophie scientifique elle-même.

Malgré le titre tout court de « philosophie », il est traité ici de la mathématique et de la physique mathématique de Newton jusqu'à la page 490. C'est ensuite seulement, dans le dernier quart du livre, qu'il s'agit de philosophie au sens général ordinaire du mot tel que nous l'employons aujourd'hui : idées métaphysiques de Newton, influence du newtonisme sur Voltaire, positivisme avant la lettre de Newton. Encore, à partir de la page 539, lisons-nous un appendice sur les origines de la théorie de l'éther dans leur rapport avec la physique de Newton. L'ouvrage de M. Léon Bloch se trouve donc bien consacré à la philosophie scientifique, et s'il porte le titre « Philosophie de Newton », c'est d'accord avec Newton lui-même qui, suivant la coutume de son temps, léguée par les anciens, appelait philosophie la science elle-même.

On sait qu'une étape décisive et d'une importance capitale a été franchie par la Science de Galilée à Newton. Quelle en est la caractéristique? Nous sommes habitués à répondre : — l'inauguration de

la méthode expérimentale. — Mais cette réponse ne rend pas bien compte des faits, il serait plus juste de lui substituer celle-ci : — la découverte des moyens qui rendaient possible la méthode expérimentale. — On trouve, en effet, bien avant Galilée, des penseurs qui fondaient la connaissance du monde sur l'étude objective des phénomènes, et ne pouvaient cependant expérimenter avec fruit; après Galilée, au contraire, des *a prioristes* et métaphysiciens intrépides comme Descartes instituèrent des expériences fécondes. Car, pour les savants, le tout n'était pas d'observer le fait, provoqué ou non, mais de dégager le fait scientifique. Celui-ci ne correspond pas à une réalité brute et on ne le voit se produire nulle part; il se dissimule dans des combinaisons de faits que leur complexité empêche d'être jamais pareilles l'une à l'autre. Ainsi l'examen de la chute des corps nous la montre comme infiniment variable, les corps tombant, toutes choses égales d'ailleurs, d'autant plus vite qu'ils sont plus lourds; tel est le fait brut. Le fait scientifique, au contraire, est l'égalité des vitesses de chute. Galilée sut le mettre en évidence par l'élimination approximative de la résistance de l'air. Ce fut une révolution. Notre science devenait possible parce qu'on avait enfin trouvé une relation fixe permettant de faire collaborer les mathématiques à l'étude expérimentale des phénomènes.

Or la mesure est pour M. Léon Bloch toute la connaissance scientifique; mesurer consiste à comparer des grandeurs, opération possible seulement lorsque ces grandeurs sont unies entre elles par des relations mathématiques. Autrement dit, M. Léon Bloch estime qu'il n'y a de science achevée que dans la physique mathématique; point de vue peut-être un peu absolu pour la science présente et à venir, mais qu'on peut adopter sans risque, si l'on s'en tient aux fondements de la physique moderne.

De là l'importance et la grandeur du rôle de Newton, à qui nous devons, comme l'établit M. Léon Bloch, la physique mathématique. Non pas sans doute que Newton y ait tout inventé, mais, outre le mérite de ses apports personnels, qui sont considérables, il a eu celui de coordonner et de mettre en œuvre des éléments assez mal définis ou utilisés avant lui. Et l'œuvre de Newton s'est trouvée si parfaite que le plus souvent on trouve avantage, encore aujourd'hui, à s'appuyer sur elle pour interpréter certains phénomènes nouveaux. M. Léon Bloch en montre un exemple intéressant dans le cas du principe newtonien de l'égalité entre l'action et la réaction, principe démenti par l'électromagnétisme de Biot et d'Ampère, rétabli par Maxwell, démenti de nouveau par Lorentz et rétabli en quelque mesure par Lorentz même (pp. 228-229).

Dans cette œuvre de physique mathématique, la première condition de progrès était de perfectionner l'instrument mathématique lui-même, ce que fit Newton en constituant la méthode du calcul infinitésimal, à peine ébauchée jusque là.

Il fallait ensuite choisir judicieusemeut les grandeurs dont les relations exprimées mathématiquement allaient constituer la mécanique, base de la physique. Descartes, voulant tout réduire au mouvement et à l'étendue, avait inventé sa théorie des tourbillons qui constituait l'univers comme une sorte d'immense train d'engrenages; tout s'y transmettait par contacts ou par chocs, et c'était une machine d'un graissage parfait, dépourvue de frottements, où le mouvement se conservait sans la moindre perte. Cette conception était sans doute générale et il faut remarquer que la théorie tourbillonnaire se retrouve dans l'éther gyroscopique des modernes électronistes et que le système d'unités fondamentales C. G. S. de notre physique se montre cartésien en ramenant tout à la masse, à la longueur et au temps. Peut-être M. Bloch n'en tient-il pas assez compte, préoccupé qu'il est de faire valoir Newton par comparaison avec les prédécesseurs et les contemporains de celui-ci. Mais M. Bloch nous montre d'une manière très intéressante la supériorité de Newton sur ce point. Plutôt que d'obéir à des considérations plus ou moins métaphysiques sur la simplicité des moyens mis en œuvre par la cause première, Newton eut égard aux commodités de l'esprit humain. Il introduisit une grandeur, la force, et aussitôt l'étude des phénomènes mécaniques devint féconde; la force offrait un élément pour ainsi dire stable et saisissable aux calculs, tandis que le monde tourbillonnaire de Descartes se prêtait fort mal par sa nature même à la représentation mathématique.

Newton perfectionna aussi la notion de masse qui était assez confuse avant lui. Il définit la masse comme la quantité de matière. Cette notion lui fut inspirée par les expériences que Boyle venait de faire sur les gaz. Du gaz était comprimé, dilaté, son volume changeait, sa densité changeait, mais le produit du volume par la densité restait constant; c'est ce produit que Newton appelait la quantité de matière, la masse du gaz, en traduction de cette idée que malgré toutes les variations de volume et de densité, *quelque chose* dans le gaz restait constant, et il était assez naturel de considérer ce quelque chose comme la matière même du gaz. M. Bloch remarque à ce sujet que Newton tenait la notion de densité pour plus fondamentale et plus claire que celle de masse. Et, en effet, ne sont claires, au sens commun du mot, que les notions issues de notre expérience sensible immédiate. Celle-ci ne nous fournit rien tout d'abord sur la masse. Elle nous apprend au contraire que certains objets, comme une poignée de duvet ou de neige, par exemple, peuvent être plus ou moins denses. La notion de masse ne vient qu'ensuite, si toutefois on ne la confond pas avec celle de poids, comme le fit toute l'antiquité et comme le public le fait encore aujourd'hui. Il importait au plus haut point de faire cesser cette confusion, sans quoi on ne fut pas arrivé à la relation $f = mg$ que Newton mit en relief le premier, par généralisation de celle qu'on peut déduire des expériences de Galilée, en écrivant

que l'accélération due à la pesanteur est constante à un endroit déterminé, quel que soit le corps abandonné en chute libre.

Ceci est un exemple de la méthode employée par Newton, méthode d'une très haute sagesse, que M. Bloch nous explique à merveille. Newton visait à édifier un système mathématique capable de soumettre à la mesure les phénomènes mécaniques naturels. Cette œuvre exigeait le choix d'un certain nombre de grandeurs et l'adoption d'un certain nombre de conventions sous forme d'axiomes et de postulata. On pouvait songer, comme Descartes, à se guider sur certaines idées métaphysiques *a priori*. Newton préféra partir, pour les grandeurs, de notre expérience sensible la plus commune, et, pour les axiomes et postulata, de quelques lois généralisées. Il édifia ainsi la dynamique générale sur la dynamique de la pesanteur qui est particulière, mais immédiatement accessible, et dérivable en partie de nos conceptions les plus familières des phénomènes. Il emprunta de même, autant que possible, les grandeurs au domaine de nos sensations vulgaires, telle la force que nous nous représentons dans le cours de nos pensées non scientifiques comme un effort musculaire. Toutefois Newton ne s'y trompait pas; il savait fort bien qu'une fois entrées dans l'appareil mathématique, ces grandeurs échapperaient peu à peu à notre connaissance, sauf par leur propriété d'être mesurables les unes en fonction des autres. C'est ce qui est arrivé notamment pour la force et la masse. M. Poincaré a très bien montré qu'on ne sait absolument plus ce que sont la force et la masse, faute de pouvoir définir l'une autrement que par l'autre. A ce propos, il convient cependant de féliciter M. Bloch d'un utile éclaircissement qu'il nous offre. Dans la relation fondamentale $f = mg$, nous dit-il, nous comprenons sans peine g, l'accélération imprimée à un corps dit de masse m et soumis à une force f; m et f, notions peu claires, s'expliquent ainsi : g est un effet auquel contribuent deux facteurs : l'un traduisant une propriété purement interne du corps, propriété qui par conséquent reste partout la même, la masse du corps m; l'autre, la force f, purement externe, dépendant du milieu où se trouve le corps.

Il serait intéressant de pouvoir suivre ici M. Bloch à travers les études sagaces et approfondies qu'il fait sur chaque formule de la science newtonienne, ses antécédents, son élaboration par le maitre, la fortune qui lui est échue. Mais ce serait écrire un traité presque complet de philosophie scientifique. Nous ne croyons pas pouvoir dire mieux pour faire ressortir la valeur du livre de M. Bloch.

Notons toutefois, en terminant, l'idée que ce livre nous donne sur Newton lui-même. Pour ceux qui ne l'ont pas étudiée de première main, l'œuvre du grand philosophe anglais se traduit surtout en succession d'éclairs de génie. M. Bloch tendrait plutôt à atténuer l'éblouissement produit par ces éclairs : les grandes découvertes de Newton étaient préparées. En revanche, Newton apparaît comme le

véritable fondateur de l'édifice scientifique qui nous abrite encore, et c'est là un travail prodigieux. Considérée sous cet angle, la gloire de Newton n'en sera pas jugée moindre, bien au contraire.

JULES SAGERET.

Emile Bréhier. — LES IDÉES PHILOSOPHIQUES ET LES IDÉES RELIGIEUSES DE PHILON D'ALEXANDRIE. Paris, Picard, 1907. 1 vol. in-8° de XIV-336 pages.

M. Émile Bréhier a traité, dans le premier livre de son volume sur Philon, du judaïsme. En trois chapitres, nourris et pleins de renseignements, il a parlé du peuple juif, de la loi juive et de la méthode allégorique.

Dans le second livre, il s'occupe de Dieu, du Logos, des intermédiaires et du Cosmos.

Dans le troisième, il examine successivement la prophétie et l'extase, le culte spirituel et le progrès moral.

Sa conclusion, c'est que l'idée dominante de la pensée de Philon, c'est celle des rapports de l'âme à Dieu, qui sont, non pas l'objet d'une théorie philosophique à concepts limités et définis, mais l'expression même de l'expérience intime de l'auteur.

L'œuvre de M. Bréhier a été consciencieusement préparée. J'ai suivi les recherches assez longues par lesquelles il en a rassemblé les matériaux. J'ai appelé son attention sur l'article remarquable de M. Blum sur Philon, dans la *Grande Encyclopédie*, qui résume de longs travaux dont eût pu et dû sortir une thèse intéressante, puis sur les publications de mon regretté collègue à l'École des Hautes Études, que la maladie impitoyable a empêché de donnner le Philon qu'il avait promis et que nous attendions. M. Bréhier a obtenu de la famille la communication des papiers restés inédits de M. Massebieau et il les a publiés, en les complétant, dans la *Revue d'histoire des religions*.

Je sais aussi avec quel soin diligent il a procédé à la lecture d'un texte difficile, avec quel scrupule il a suivi et examiné les travaux de première main, qui sont propres à l'éclaircir, mais qui parfois aussi ne servent qu'à le compliquer et à l'obscurcir. Aussi tous ceux qui étudient la philosophie ancienne, tous ceux qui s'interrogent sur la philosophie d'Alexandrie, sur son développement ultérieur chez les Chrétiens et les Plotiniens, liront avec profit le livre de M. Bréhier.

Sur la philosophie juive, M. Bréhier aurait pu, ce me semble, donner dans l'introduction ou dans un chapitre qui l'eût suivie, une brève notice sur Philon, sa vie, son éducation et ses œuvres. On y aurait appris tout d'abord quels ont été les maitres ou les lectures de Philon, soit dans le monde juif, soit même dans le monde hellénico-alexandrin, puis quelles données positives il a puisées dans un milieu où les sciences avaient acquis un si grand développement — Strabon et

Nicolas de Damas sont des contemporains de Philon —; enfin quelles connaissances philosophiques il a prises chez les Grecs, surtout chez ceux qui vivaient à la fin du premier siècle avant J.-C. et au début du premier siècle de l'ère chrétienne, quelles doctrines exégétiques et religieuses il doit aux Juifs et à qui il les doit [1]. Sans doute M. Bréhier a fourni et à peu près toutes les indications nécessaires au cours de son œuvre et le lecteur les y découvrira sans trop de peine. Mais il eût été bon d'en présenter d'abord une vue d'ensemble. D'un autre côté M. Bréhier eût pu utiliser plus qu'il ne l'a fait, les pages admirables que Renan a consacrées à la psychologie des Sémites. Franck et Karpe ont aussi sur ce sujet des indications, des aperçus et des remarques d'un grand intérêt. Ils s'accordent tous à opposer le Sémite, qui raisonne par analogie et se contente même des analogies les plus lointaines pour ses constructions idéologiques, à l'Aryen et surtout au Grec qui ordonne de plus en plus sa pensée selon les principes de causalité et de contradition, par l'emploi de l'induction et de la déduction. Par cette distinction, vraie et profonde dans le passé, sinon dans le présent, on comprend infiniment mieux ce qu'est chez les Juifs l'interprétation allégorique dont il ne faut pas séparer le prophétisme. On explique aussi l'introduction du principe de perfection dans la philosophie et ce qui a amené Plotin à recourir à des principes différents, à des catégories distinctes pour les deux mondes — intelligible et sensible — dont il maintiendra à la fois l'union et la distinction.

J'aurais souhaité encore que M. Bréhier eût essayé de tracer les limites extrêmes entre lesquelles se meut l'interprétation allégorique. Par exemple elle substitue une pensée à une autre pensée, sans qu'on voie aucun lien, même verbal, entre l'une et l'autre : Sara, la femme d'Abraham, devient la théologie, tandis que sa servante Agar représente la philosophie. A l'extrémité opposée, on rencontre une interprétation si précise au point de vue littéral, qu'on ne peut se refuser de l'admettre, si l'on accepte en principe qu'il y a lieu à de telles interprétations. Ainsi S. Thomas, commentant la Métaphysique d'Aristote, en fait sortir la croyance à l'immortalité et à la Providence, de façon que l'Église, sans revenir sur la condamnation de 1209 et de 1215, laisse Aristote dans les écoles où il prend — sous sa forme authentique et surtout apocryphe — une place de plus en plus considérable. Et en faisant ces distinctions, on voit que, dans un monde où l'autorité est au premier plan, l'interprétation allégorique est le moyen le plus puissant, sinon le moyen unique, d'introduire la pensée libre, de résoudre les questions qui ne s'étaient pas posées autrefois.

1. M. Bréhier dit qu'il n'y a pas de philosophie juive. Or, si nous prenons la philosophie au sens ordinaire du mot, il y a certainement au début de la Genèse une cosmogonie qu'on oppose même au darvinisme. Il y a aussi une philosophie morale et une théologie.

Et cela est si vrai que les jurisconsultes, en présence du Code Napoléon — qui ne prévoyait aucune des questions soulevées par les rapports du capital et du travail — ont été obligés de laisser, comme les théologiens, la lettre du Code pour en chercher l'esprit.

Ces réserves ne veulent pas dire d'ailleurs que M. Bréhier n'ait pas fourni des renseignements fort intéressants — surtout du point de vue psychologique — à ceux qui cherchent ce qu'a été l'interprétation allégorique de Philon. Il y aura, pour tous, grande utilité à l'étudier et à suivre ses indications.

Pour la philosophie ancienne, M. Bréhier a signalé, avec beaucoup de sagacité et de précision, les emprunts de Philon. Peut-être même a-t-il trop bien réussi, puisqu'il lui a été objecté que Philon, ayant pris tous les éléments de sa philosophie chez les anciens, ne présente aucune originalité et ne mérite pas, par conséquent, une place à part dans l'histoire de la philosophie.

Et cependant M. Bréhier a bien établi, en détail, qu'il y a chez lui une originalité puissante. Peut-être eût-il été bon de condenser, dans la conclusion, les résultats obtenus au cours de ses recherches. Il eût été aisé de montrer — en se référant aux pages antérieurement écrites — que l'originalité de Philon ne doit pas être cherchée dans les éléments qu'il a utilisés. Et cela est vrai, d'ailleurs, non seulement pour Philon, mais encore pour ses contemporains. Tous utilisent ce qui leur a été transmis par leurs prédécesseurs du monde grec. Leur originalité, c'est de tenter, avec ces éléments empruntés, une synthèse nouvelle, dans laquelle ils tiennent compte des tendances et des doctrines religieuses qui vont être prédominantes pendant tout le moyen âge. Philon est un des premiers qui l'ont entreprise; les néo-pythagoriciens, les platoniciens, qui se réclament en même temps du pythagorisme, ou du péripathélisme, ou du stoïcisme, ont voulu, comme lui, réunir de façon nouvelle les doctrines empruntées au passé. Plotin seul a réussi à donner une synthèse définitive pour toute la période médiévale et pour les chrétiens, les juifs et les musulmans. Et Philon — qu'il a connu par Numénius — est un de ceux qui l'ont le plus aidé à construire son œuvre. De même l'influence de Philon se fait sentir dans le 4e Évangile et on comprend que, pendant longtemps, on ait considéré Philon comme un chrétien. Enfin il a procédé, d'une façon systématique, à l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament et il a eu pour disciples ou continuateurs les chrétiens qui voulaient y trouver le Nouveau Testament et les Juifs qui travaillaient à maintenir la croyance à l'avènement du Messie.

L'originalité de Philon, ce n'est pas d'être un philosophe marquant pour l'antiquité, c'est d'être un de ceux qui ont travaillé le plus efficacement à constituer la philosophie médiévale. Et en ce sens l'œuvre de M. Bréhier contribuera, pour une grande part, à le faire connaître et par cela même à mettre en lumière son originalité.

François Picavet.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Psychological Review.

Vol. XIII, 1905.

I. — W. A. Hammond. *Relations de la logique avec les études connexes* (1-22). — C'est-à-dire : relation de la logique comme science avec la logique comme art, avec la psychologie, avec la métaphysique. H. énumère les opinions des logiciens les plus récents : il formule ensuite son avis sur les trois points en question.

W. R. Wright. *Quelques effets de la stimulation au travail sur la fatigue* (23-24). — Expériences exécutées avec l'ergographe à ressort de Cattell, et en trois séries : sans préoccupation du résultat, mais à fond ; avec une tâche imposée et vérifiée au fur et à mesure du travail. Les sujets (5 ou 6) ont donné les résultats suivants : 1° on fournit plus de travail quand on s'est imposé une tâche à parfaire ; 2° à moins que la tâche ne paraisse impossible, auquel cas on fournit au-dessous de son travail ordinaire ; 3° la fatigue est moins grande [ou moins sensible] quand on s'est fixé une tâche : abstraction faite de la plus grande production de travail. [En somme, il y a nettement une influence suggestive sur le résultat.]

Discussions. I. King. *Le problème du subconscient* (35-49). — Étude des rapports de ce problème avec les théories subliminales et celles de l'influence à distance : K. part de là pour soutenir que le point de vue de la conscience est insuffisant en psychologie : il en conclut à une extension qui nous semble (sous cette forme) appeler beaucoup de réserves.

Pratt : *A propos de la zone intermédiaire dans la vie psychique* (50-59). — Examen d'un problème analogue au précédent : P. se demande comment on pourrait organiser l'étude du subconscient comme a été organisée celle du conscient[1].

II. — M. W. Calkins. *Psychologie fonctionnelle et Psychologie constructive* (61-81). — Peut-on réunir les deux points de vue? Il y a entre eux une divergence absolue : la personne qui se regarde en philo-

1. Sous ces deux formes, l'effort pour dépasser les frontières actuelles de la psychologie est intéressant à suivre : c'est, avec une tout autre mentalité, l'expression d'une tendance comparable à celle qui a conduit à la psycho-physique, dont les résultats scientifiques et psychologiques dépassent de beaucoup les critiques par lesquelles on voudrait aujourd'hui les diminuer (J. P.).

sophe ne s'étudie pas comme psychologue : il y a de l'un à l'autre point de vue cette différence capitale, que l'on ne raisonne pas sur un état d'âme que l'on voit actuellement comme un fait, non comme un argument; au contraire, le philosophe, qui construit et s'occupe des rapports, au lieu de se regarder et d'observer comment fonctionne son âme, se pose de tous autres problèmes que l'examen des faits qui se passent en lui. La psychologie fonctionnelle n'examine ni comment ni pourquoi nous existons : elle observe ce qui se passe. D'où la radicale différence de l'observation à la construction : ainsi, la volonté est définie par celle-ci une faculté faite d'éléments complexes où prédominent des sensations provenant d'une sorte d'effort musculaire : or, ce n'est pas du tout ainsi que l'observation interne nous présente *l'acte* de volonté dans sa simple unité.

G. M. Stratton. *Symétrie, illusion linéaire et mouvements des yeux* (32-96). — Continuant sa discussion à propos de la thèse de Wundt (notre plaisir à voir certaines lignes courbes ne provient pas de ce que l'œil les parcourt plus facilement), S. examine ici : 1° Si notre préférence pour les formes symétriques peut s'expliquer par la forme de l'acte de vision; 2° si les groupes d'illusions dans lesquels on a surtout recours aux mouvements oculaires proviennent bien de ceux-ci; 3° jusqu'à quel point la loi dite de Wundt-Lamansky est exacte. — La conclusion de S. est que ces phénomènes tiennent à des sources plus profondes que de simples mouvements d'yeux : il faut aller en chercher l'explication dans les mouvements de la circulation et dans des sensations très intimes. « Celui qui, pour expliquer ces phénomènes, ne parlerait presque pas des muscles des yeux et ferait au contraire de copieuses digressions sur les muscles du tronc et des membres, celui-là me paraîtrait adopter pour ces explications un point de vue duquel il serait bien difficile de le déloger. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les autres côtés de la théorie qui épingle sa croyance sur les sensations musculaires : à dessein on s'abstient, dans la discussion actuelle, de battre en brèche toute théorie musculaire : on veut seulement montrer que le rôle des muscles oculaires apparaît d'une ridicule insignifiance quand on songe aux miracles qui leur ont été attribués. Et ce sera quelque jour, dans l'histoire des erreurs psychologiques, un intéressant paragraphe que celui consacré à la mythologie des muscles de l'œil et de leur rôle dans nos perceptions et nos illusions visuelles. »

R. Mac-Dougall. *Préjugés secondaires dans les jugements objectifs* (97-120). — A chaque instant nos jugements sont déformés par l'interférence d'éléments étrangers, qui non seulement nous font voir l'objet autrement, mais encore modifient le jugement que nous devrions porter sur lui. Il y a là toute une source d'erreurs mentales autrement graves que les erreurs ou les illusions des sens. D'une série d'expériences sur des jugements sensoriels, des jugements historiques sociaux, etc., M. D. conclut : que les hommes jugent plus juste que les

femmes, et les garçons mieux que les fillettes : ce qui tient à ce que l'homme est plus impartial, plus *objectif* sur le contenu de l'expérience, tandis que la femme subit davantage l'influence de la valeur *symbolique* des choses.

J. Boodin. *Esprit et Instinct* (121-139). — Position du problème : étude de l'état sensitif de l'homme et des premiers instincts ; arrivée aux idées et aux sentiments.

III. — **Gustave Théodore Fechner** par L. Martin : *Étude sur ses principes d'esthétique* (141-220). Ce numéro est entièrement consacré à cette étude historique sur le fondateur de la psycho-physique et ses principes d'esthétique résumés et expliqués.

IV. — F. Arnold. *La Psychologie de l'Intérêt* (221-238; 291-315). — Dans ces deux articles, A. examine d'abord les principales théories sur l'intérêt (Herbart, Volkman, Stumpf, Mill, Baldwin, Sully, Stout, Calkins); il examine ensuite en quoi consiste l'intérêt, quels sont ses liens avec le plaisir, l'attention, etc., et en quoi il en diffère, et il s'efforce de dégager ce qu'il appelle l'élément connaissance dans l'intérêt : enfin il conclut que l'intérêt n'est possible que si nous nous préoccupons du futur. Toute situation impliquant de l'intérêt enferme un lien avec des éléments futurs qui nous concernent. Pas d'intérêt sans ce lien avec le futur, et pas d'intérêt sans ce lien du futur avec nous-même. Si l'on recherche les lois selon lesquelles se forme l'intérêt, on trouve : la loi d'expression et de contrôle moteur, celle d'imitation, celle d'habitude, d'appétition pour des conditions produisant des sentiments de plaisir, d'expansion ou de tranquillité, et la loi d'aversion pour des situations produisant des sentiments de peine, dépression, difficulté; enfin la loi d'apperception, relative à l'usage de l'intérêt.

Boris Sidis. *Les hallucinations hypnotiques existent-elles?* (239-257). — Les hallucinations hypnotiques sont l'une des premières merveilles de ces états étranges : on les décrit partout, avec force détails, sans néanmoins se préoccuper beaucoup de les vérifier. Dans ces conditions, n'est-il pas nécessaire de se demander si ces premières merveilles de l'hypnotisme n'ont pas trop duré, et si ce n'est pas le moment de se poser la question : y a-t-il des hallucinations hypnotiques par suggestion? les sujets hypnotisés ont-ils vraiment ces hallucinations? — Ces hallucinations sont l'œuvre de deux facteurs : d'un côté le sujet qui accepte aveuglément les suggestions de l'hypnotiseur; de l'autre, l'expérimentateur qui enregistre sans contrôle les réponses du suggestionné. C'est un *trust*. Mais quand on regarde les choses du dehors, on commence par se dire que les réponses de l'hypnotisé sur ses états subjectifs doivent être accueillis *cum grano salis*; d'abord parce que rarement les sujets hypnotisés sont d'intelligence à analyser exactement leurs états mentaux ; ensuite parce que précisément leur extrême suggestibilité les conduit spontanément à insister sur ce que leur a suggéré l'expérimentateur, que ce soit ou

non vrai. Et c'est là précisément le grand danger des racontars hypnotiques.

Toute perception vraie est le résultat de deux ordres d'éléments : les éléments directs (p. ex. les rayons visibles) et les éléments secondaires, indirects, accessoires, qui se joignent aux éléments directs, qui entourent en quelque sorte le noyau central constitué par les éléments directs ou primitifs : ceux-ci sont le centre dynamique de la perception : les autres en constituent le contenu. — D'autre part, l'hallucination est composée, comme la perception, d'éléments secondaires et d'éléments primaires : seulement leur arrangement, leur disposition, leurs relations sont autres. Pour qu'il y ait hallucination, il faut que les éléments secondaires tombent sous des conditions de dissociation active au foyer même de la conscience. Voilà toute la différence entre l'hallucination et la perception. — Est-ce cela que l'on retrouve dans les prétendues hallucinations hypnotiques? Quand on les étudie attentivement, l'on constate qu'il n'y a là pas autre chose que des éléments représentatifs, et non des perceptions : ce sont simplement des choses auxquelles l'hypnotisé *pense* au moment où il en parle. B. S. en cite quelques exemples : rien de plus, dit-il, que le désir de réaliser ce que nous lui suggérons et de faire plaisir à l'hypnotiseur. L'hallucination ainsi suggérée n'est donc pas autre chose qu'une illusion.

Mais, dira-t-on, l'hypnotisé est convaincu de son hallucination et il écrit comme s'il était vraiment halluciné. Est-ce bien tout ce qu'il faut pour conclure à la réalité de l'hallucination? En fait, l'hypnotiseur ne fait pas autre chose que créer chez l'hypnotisé la croyance factice à la présence de l'hallucination qu'il lui suggère : mais cela ne suffit pas à mettre l'hypnotisé dans les conditions nécessaires à la production d'une hallucination : il n'y a qu'un état d'illusion comme on en éprouve dans certaines maladies mentales.

Tout ce que l'état actuel de nos connaissances nous autorise à dire, c'est que, quelle que soit la suggestibilité exaspérée par l'hypnose, elle ne dépasse pas les phénomènes d'idéation : or rien n'autorise à confondre l'idéation et la perception, pas plus que nous ne pouvons transformer nos idées d'une vapeur en fumée de vapeur. Voilà donc à quoi se réduit l'hallucination hypnotique; cette théorie qui a passé sans autre examen dans le courant psychologique et que les psychiâtres surtout se sont empressés de mettre en circulation, eux qui acceptent aveuglément toutes les élucubrations que leur débitent les déments et les toqués. Sans doute, il serait exagéré d'assimiler les récits d'hypnose aux rêveries d'un lunatique : mais il ne faut pas non plus les accepter les yeux fermés.

Examinons-les donc et nous verrons que ce sont des composés artificiels élaborés à la fois par l'hypnotiseur et l'hypnotisé, tous deux inconscients. Veut-on des exemples où ce soit pris sur le fait? « J'hypnotise, raconte S. B., un Mr N., et tandis qu'il est hypnotisé, je

lui suggère que dès qu'il sera éveillé, il ira près d'un vase plein d'eau, y regardera et y verra une série de scènes de sa vie d'autrefois. Au signal donné, il va près du vase regarde dans l'eau et commence à raconter des scènes ou des événements de sa vie passée. Soudain je l'interromps et lui demande : « Est-ce que vous voyez tout cela dans l'eau? » — « Non, répond-il : je le vois en moi-même : j'ai tout cela dans l'esprit. » En réalité, le sujet ne *perçoit* pas cela en lui-même : il y pense, et voilà tout. Je l'hypnotise de nouveau et je renouvelle la suggestion; puis, comme ci-dessus, je le ramène au récipient sur lequel il recommence à conter sa vie et, interrompant encore son récit : « Voyez-vous tout cela dans l'eau? — Je ne sais, répond-il, si c'est dans ma tète ou dans l'eau : c'est assez difficile à discerner. » Évidemment mon insistance commence à produire de l'effet : mais ce n'est pas là l'hallucination : c'est de la suggestion qui illusionne.

Laboratoire de Psychologie de Chicago. — H. Carr et J. Allen : *Relations entre l'accommodation et la convergence et l'appréciation de la troisième dimension* (258-275). — La conclusion des expérimentateurs est que, l'appréciation de la profondeur étant une des fonctions de l'acte d'accommodation et de convergence, on a cru pouvoir mesurer l'apport de chacun de ces facteurs par des méthodes d'isolement : mais cette méthode a donné des résultats qui ne concordent pas. L'influence relative de ces deux facteurs varie non seulement avec les personnes, mais encore, chez la même personne, avec le développement du contrôle, les moments, etc.

A. Vicholkovska. *L'Illusion de la perspective réversible* (276-290). — Il s'agit de l'illusion que l'on éprouve à voir p. ex., le dessin d'un cube avec des angles qui paraissent tantôt rentrés, et tantôt en dehors. Cette illusion tient à ce que la rétine se fait, quand nous fixons l'objet d'après des repères différents, des synthèses différentes du dessin : le point de fixation variant, la forme de la synthèse varie aussi, d'où la différence d'aspect du dessin.

V. — F. Kuhlmann. *Étude des images mentales et des souvenirs des formes sinueuses* (316). — L'auteur étudie ces images en notant la part prise pour la fixation des souvenirs par l'élément visuel lui-même et par les éléments connexes : associations, descriptions verbales, et même certaines impulsions motrices. Le retour de ces images est influencé surtout par la nature de leur forme, par la fréquence des répétitions et le temps écoulé.

VI. — W. Pitken. *Raisons du peu de valeur esthétique des sens inférieurs* (363-377). — Ces raisons sont principalement les deux suivantes : d'abord les sensations complexes de ces sens ne peuvent revivre ou persister assez fortement pour reproduire leur tonalité : ensuite il peut se produire des irrégularités et des désharmonies dans la fusion de leurs qualités avec le ton senti. Sans doute, ce sont là des choses qui tiennent à la façon dont l'individu s'est développé : elles n'en sont pas moins réelles.

D. Jean Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

P. Villey. — *Les sources et l'évolution des « Essais » de Montaigne.* 2 vol. in-8, Paris, Hachette.

G. Pellissier. — *Voltaire philosophe.* In-12, Paris, Colin.

Leroy (Maxime). — *La loi : essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie.* In-8, Paris, Giard et Brière.

M. C. Schuyten. — *L'Éducation de la femme.* In-12, Paris, Doin.

Vialleton. — *Un problème de l'origine des espèces.* In-8, Montpellier, Coulet.

Cruet. — *La vie du droit et l'impuissance des lois.* In-12, Paris, Flammarion.

Dr Sicard de Planzolle. — *La fonction sexuelle au point de vue de l'éthique et de l'hygiène sociale.* In-8, Paris, Giard et Brière.

P. Souriau. — *Les conditions du bonheur.* In-12, Paris, Colin.

R. Manzoni. — *Le problème biologique et psychologique.* Trad. de l'italien, in-8, Paris, Schleicher.

Pillon. — *L'année philosophique* (XVIIIe). In-8, Paris, F. Alcan.

Dr Hartenberg. — *Psychologie des neurasthéniques.* In-12, Paris, F. Alcan.

Ch. Lalo. — *L'esthétique expérimentale contemporaine.* In-8, Paris, F. Alcan.

R. de Gourmont. — *Promenades philosophiques.* In-12, Paris, « Mercure de France ».

E. Bouty. — *La vérité scientifique.* In-12, Paris, Flammarion.

Dwelshauvers. — *La synthèse mentale.* In-8, Paris, F. Alcan.

S. Sighele. — *Littérature et criminalité.* Trad. de l'italien, in-8, Paris, Giard et Brière.

Sarolea. — *Newmann and his influence on religious Thought.* In-12, Edinburgh, Clarke.

Essays, philosophical and psychological, in honour of W. James. In-8, London, Longmans, Green et Co.

Natorp. — *Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.* In-8, 2e Auflage, Tubingen, Mohr.

Nadeide. — *Die biologische Theorie der Lust und Unlust.* In-8, Leipzig, Engelmann.

Ingegnieros. — *Nuova classificazione dei delinquenti.* In-12, Roma, Sandron.

G. Ceser. — *Religiosità e pedagogia moderna.* In-12, Messina.

Migeli. — *Il sentimento del dovere nelle conversione dell' innomato.* In-12, Palermo, Reber.

Le « Congrès international d'Éducation morale » de Londres, que nous avons annoncé dans notre précédent numéro, nous informe que sa date vient d'être changée et fixée aux 25-29 septembre 1908.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA VOLONTÉ DE CONSCIENCE

COMME FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE LA MORALE

Un des caractères dominants de la philosophie, à notre époque, c'est qu'elle est devenue volontariste, je veux dire qu'elle formule ses principes les plus fondamentaux en termes de volonté. Déjà Spinoza, sous les apparences géométriques de son système, avait pris pour ressort la volonté d'être et de persévérer dans l'être; Leibnitz, à côté de la perception, avait placé l'appétition; Schopenhauer, au delà de la représentation, mit la volonté de vivre; Nietzsche, son disciple infidèle, exalta la volonté de puissance. Pour achever le mouvement commencé par Spinoza, par Leibnitz (sans parler de Descartes), puis continué par Schopenhauer, il faut trouver une formule propre à résumer l'expérience intérieure, à marquer l'action et la direction normales de la vie psychique.

« Volonté de conscience », telle est la formule que, dans un récent ouvrage, nous avons proposée pour donner une base immanente, non transcendante, à la philosophie théorique et pratique. Il nous a semblé nécessaire d'emprunter la terminologie de Schopenhauer et de ses continuateurs, pour marquer notre opposition même à ceux qui ne considèrent que la volonté de vie ou la volonté de puissance C'est pour cette raison que nous avons adopté les termes : « volonté de conscience », qui doivent être pris, d'ailleurs, dans un sens tout expérimental. En outre, ces termes ont l'avantage de mieux « *situer* » la doctrine des idées-forces au milieu des théories contemporaines avec lesquelles elle soutient des rapports. Nous ne voudrions pas paraître faire des emprunts à certaines doctrines, comme celle de Nietszche, que, par plusieurs points, nous avons nous-même devancées; on nous excusera donc, si nous rappelons ici les pages de la première édition de *la Liberté et le Déterminisme* où se trouve par avance esquissé le système de la

volonté de puissance. Nous y avons montré comment la « tendance à l'exertion de la puissance » peut, en partie, rendre compte de nos opérations intellectuelles, de nos opérations volontaires, comment elle est un élément intégrant de toutes nos inclinations ou passions. Mais nous avons toujours subordonné l'expansion de la puissance à celle de la conscience et des idées où elle s'exprime.

La plupart des critiques qui ont examiné la morale des idées-forces ne nous semblent avoir mis en lumière ni le principe philosophique de cette morale, ni la subordination de ses diverses parties, ni le lien intime qui unit, selon nous, la philosophie pratique à la philosophie théorique. On nous permettra donc d'éclairer ces divers points, dont l'importance ne saurait échapper à personne. Dans le livre sur la *Morale des idées-forces*, nous avons insisté avant tout sur le côté psychologique et sociologique du problème; en ce moment, c'est le principe proprement philosophique qu'il s'agit de mettre mieux en évidence, d'abord dans son rapport avec la spéculation, puis dans son rapport avec la pratique. En reportant la question morale aussi haut que possible, nous répondrons, du même coup, aux objections qui nous ont été faites, aux interrogations qui nous ont été posées.

I. — La volonté de conscience, principe philosophique de la théorie des idées-forces.

I. — Lorsque nous rentrons au plus profond de nous-mêmes, pour y saisir l'irréductible et le constant, — ce qui est le procédé essentiel de la philosophie pratique comme de la théorique, — nous ne pouvons, par la conscience, aller plus loin que la conscience même. N'entendez point par là une « faculté », mais un fait ou plutôt une action originale qui subsiste sous tous les autres faits et sous toutes les autres actions. Or, en premier lieu, la conscience que nous saisissons ainsi en nous, ou plutôt qui se saisit elle-même par la réflexion, n'est pas quelque chose de vide et d'inerte, une simple « forme »; elle est, au contraire, toute pleine de déterminations concrètes; elle a un contenu vivant. En second lieu, elle ne s'aperçoit jamais à l'état de repos, d'équilibre et d'indifférence; elle est changement et aspiration perpétuelle à de nouveaux chan-

gements, — non pas à des modifications qui lui arriveraient du dehors sans son concours, mais à des modifications dont le sujet, par ses idées et sentiments, est l'opérateur ou le coopérateur. C'est ce fait d'expérience que nous voulons exprimer quand nous disons que la conscience s'aperçoit elle-même comme *volonté*. En troisième lieu, quelle est la direction des changements qui s'accomplissent dans la conscience, le but de cette volonté qui fait le fond de notre être? Question capitale pour la morale autant que pour la philosophie générale? Ce but, selon nous, n'est pas en dehors de la conscience même : il consiste précisément dans la *conservation et l'accroissement de toutes les fonctions de la vie consciente*. C'est encore ce que nous résumons en disant : volonté de conscience.

Parlons d'abord de la simple *conservation*. La loi de Spinoza, sous une forme métaphysique, traduit un fait d'observation incontestable : l'effort (*conatus*) de tout être pour persévérer dans l'être et dans les manifestations de son être. De même pour le vouloir-vivre de Schopenhauer. Placez un être animé, fût-ce une simple plante sans aucune sensibilité apparente, en face de la nature inanimée : l'être animé réagira à l'égard de la nature pour se maintenir soit contre elle, soit par elle; il s'efforcera de tourner la nature et ses énergies au profit de toutes les formes de sa propre énergie vitale. La biologie montre partout cette loi en action.

Mais il faut, selon nous, faire un pas de plus et s'élever au point de vue psychologique. Que l'être animé ait *conscience* de lui-même, qu'il *sente* ses modifications ou actions sous forme d'états agréables ou pénibles, qu'il arrive à se *souvenir* des états passés et à projeter dans l'avenir la représentation d'états possibles, probables ou certains, qu'il s'élève enfin à l'intelligence et à la *réflexion*; toutes ces manifestations de l'être et de la vie, devenue vie *psychique*, tendront à se conserver : la vie *consciente*, elle aussi, fera effort pour se maintenir en face de la nature inanimée ou animée. C'est encore là une loi que tous les psychologues ont plus ou moins reconnue.

Cette loi psychologique est analogue à la loi physique appelée conservation de l'énergie. Quand le philosophe veut donner à cette dernière loi un sens autre que celui d'une simple formule algébrique ou mécanique, il est obligé de la ramener, comme nous l'avons fait nous-même depuis longtemps, à la loi de conservation de l'activité prépsychique et psychique.

Ajoutons que la volonté de conscience tend à maintenir à la fois l'unité de sa forme et la variété de son contenu. L'unité de sa forme vient de ce que tout acte et tout état de la conscience est mis en rapport avec le sujet conscient qui dit ou peut dire *moi*. La variété de son contenu vient de ce que ses états ou actes, outre qu'ils diffèrent en qualité spécifique et en quantité intensive, diffèrent aussi par leurs objets.

Non seulement l'activité consciente ou préconsciente tend ainsi à se conserver, mais elle tend à se *développer*, et même *indéfiniment*. Il y a plus de trente ans, il faut bien le redire, nous avons soutenu ce qu'on soutient aujourd'hui : qu'il n'existe pas une vraie *équivalence* au sein du monde mental comme il existe une équivalence au sein du monde matériel; le déterminisme, toujours « flexible et fluide », quand il devient auto-déterminisme conscient, prend une forme tout autre que la forme purement mécanique : il dévoile l'horizon moral. Nous avons montré aussi, avant Nietzsche et plusieurs autres, que la première loi de l'énergie psychique, qui est en même temps la première loi de la volonté, n'est pas simplement la *conservation*, mais le *développement indéfini*[1]; sans quoi il n'y aurait pas vraiment *évolution*. Supposez, disions-nous, que la tendance à la conservation, à la persévérance dans l'être demeure seule : voilà le monde entier réduit à l'immobilité. Aucun être ne sortira jamais de son état présent. Le mouvement sera impossible, le changement sera impossible, l'évolution sera impossible. L'éternel Protée changerait-il de formes s'il n'avait que le besoin et l'amour de l'uniformité? Là se cache, au point de vue de l'expérience et du raisonnement, le vice secret du spinozisme. Une fois atteint tel *mode* de l'être, pourquoi l'être ne le conserverait-il pas à jamais si le principe de la persévérance dans l'être était le seul? Il faut qu'à la volonté de conserver son être s'ajoute la volonté de ne pas le conserver tel qu'il est, de le changer, de l'accroître, de le perfectionner. C'est alors, au lieu de l'éternel repos, le principe d'une éternelle marche en avant, d'une évolution qu'on peut, en un certain sens, appeler « créatrice ».

La tendance à l'*être* doit donc être complétée par la tendance au

1. *Liberté et déterminisme*, 1re édition, p. 128 à 135, 140 à 145 (F. Alcan).

plus-être. Et comme le plus-être, s'il demeurait entièrement inconscient, équivaudrait au néant d'être et au néant de plus-être, — ce que Nietzsche a méconnu en méprisant la conscience, — il en résulte que la tendance au plus-être se traduit nécessairement par la tendance à plus d'*être conscient* et, *ipso facto*, à plus de *bien-être*, le mieux-être étant le plus-être senti.

La volonté de conscience, si on en considère le développement, a trois fonctions principales.

D'abord elle tend à *agir* et à agir pleinement, c'est-à-dire à faire *complètement* ce qu'elle fait, pour en avoir, par cela même, la conscience complète. La volonté d'action aussi consciente qu'il est possible est donc la première manifestation de la volonté.

De plus, l'action jouit d'elle-même de son déploiement; cette jouissance de soi est encore conscience de soi, puisqu'il n'y a rien de plus conscient que de jouir (comme aussi de souffrir). L'expansion de la conscience enveloppe donc, en second lieu, celle de la sensibilité.

Mais la volonté de conscience ne s'arrête pas au sentiment spontané de l'action ou de la jouissance; elle poursuit la conscience de la conscience même, c'est-à-dire la *réflexion*, qui est une conscience plus entière et deux fois transparente, en elle-même et pour elle-même. L'action réfléchie est d'ailleurs doublement action : elle se fait et fait qu'elle se voie faire. La réflexion, que plusieurs tendent aujourd'hui à rabaisser au profit de la vie spontanée et de l'instinct, est l'acte essentiel de l'intelligence, l'origine de la connaissance et l'origine de la vraie moralité. De là dérive la troisième fonction de la volonté de conscience. L'être intelligent tend à développer son intelligence même, dont il jouit comme d'un de ses biens les plus précieux. « Qui voudrait, dit Bélial dans Milton, qui voudrait, quoique plein de souffrance, perdre cet être intellectuel, ces pensées qui errent à travers l'éternité? Qui préférerait périr englouti et perdu dans le vaste sein de la nuit incréée, privé de sentiment et de mouvement?

> Who would lose,
> Though full of pain, this intellectual being,
> Those thougts that wander through eternity?

L'intelligence ne peut pas ne pas tenir à son exercice, qui est la

connaissance, à son objet, qui est la réalité, à sa loi, qui est la vérité, à son développement, qui est le progrès indéfini vers la conscience du réel et du vrai.

Cette tendance au *développement de l'activité psychique* ne doit pas être conçue seulement sous la forme d'une poussée aveugle, comme le *vouloir-vivre* de Schopenhauer, la *pression* vitale *inconsciente* dont parle Guyau dans l'*Esquisse d'une morale*, la *volonté de puissance* de Nietzsche, l'instinct vital de M. Bergson. Fidèle à notre pensée première d'il y a quarante ans, nous concevons ce que nous appelons aujourd'hui (pour plus de précision) la *volonté de conscience* comme enveloppant à la fois la volonté d'action, d'intelligence et de jouissance. Considérée par rapport aux obstacles et aux concours qu'elle rencontre, elle devient volonté de puissance sur autrui et sur soi, elle devient tendance à l'*indépendance* de l'individu et, en même temps, à l'*union* progressive avec autrui. Ce sont les deux aspects que nous avons montrés jadis en cette « liberté » qui s'actualise peu à peu sous l'influence de sa propre idée.

Placez maintenant le même être conscient devant les autres êtres conscients. Il maintiendra et accroîtra en face d'eux son activité consciente; il se *posera* devant eux comme voulant être ce qu'il est, un *moi* qui s'affirme, mais qui affirme aussi les autres *moi* conscients. Enfin il dépassera la distinction même du moi et du non-moi, pour concevoir et vouloir la vérité totale et intégrale, d'abord en ce qui concerne ses rapports sociaux, puis en ce qui concerne ses rapports avec l'univers.

II. — A la loi d'accroissement de la volonté de conscience se rattache la loi des idées-forces. En effet, de ce que tout être doué de vouloir veut être aussi conscient que possible, nous venons de conclure que l'être veut la plénitude de la pensée, du sentiment et de l'action, qui est la plénitude même de la conscience et, indivisiblement, de la félicité. Mais il s'ensuit maintenant une autre conséquence : c'est qu'aucune fonction de la conscience ne se suffit à elle seule; le sentiment appelle comme *complément* la pensée et l'action; la pensée appelle le sentiment et l'action; l'action appelle le sentiment et la pensée. Cette mutuelle implication, nécessaire à l'achèvement de la conscience et du bonheur, entraîne

la loi des idées-forces, où représentations, émotions et appétitions sont posées comme inséparables, si bien qu'une idée complète enveloppe sentiment et impulsion. Nous tendons à la plénitude de nos idées, qui les change en sentiments et actes; nous tendons à la plénitude de nos sentiments, qui les change en idées et actes: nous tendons à la plénitude de nos actes, qui les change en sentiments et idées. Dans l'état mental le plus rudimentaire, il y a *discernement*, germe de l'idée, et *préférence*, germe de l'action; le discernement tend à s'achever en préférence volontaire; la préférence tend à s'achever en discernement clair et distinct. Tout s'implique. Voilà pourquoi nous avons toujours soutenu qu'il n'y a dans la conscience rien d'inactif, rien qui soit pur reflet, épiphénomène, ombre impuissante et sans vie; tout, au contraire, y est causant et causé; tout y entre comme facteur intégrant et influent dans un « devenir » où l'être prend tout à la fois conscience de soi et direction de soi. Voilà ce que veulent dire ces deux mots abréviatifs, mais expressifs : idée-force [1].

On le voit, tout autre que pour Descartes est pour nous le *cogito*, dont nous avons récemment montré l'importance dans la philosophie pratique. Je pense, selon Descartes, signifie : je constate par ma pensée une existence toute faite qui lui est donnée ou qui lui est sous-jacente. Ce qui *est*, voilà l'objet pour le sujet. Selon nous, au contraire, la pensée n'est pas le miroir passif de l'existence; elle est active et, par son action, contribue à réaliser son objet, à se réaliser elle-même. Je pense, donc non seulement je suis, mais je me fais être; bien plus, je fais être, en une certaine mesure, l'objet de ma pensée. La conscience n'est pas non plus le simple enregistrement d'états qui *se déroulent* en elle ou au dehors d'elle; elle est une réaction produisant des faits qui, sans elle, n'auraient pas existé. Même dans la sensation, la vie consciente réagit contre les impressions du dehors : elle opère un triage, une sélection, par conséquent une analyse; elle opère aussi une organisation et une synthèse, d'abord en vue de se conserver matériellement, puis en vue de s'accroître intellectuellement. Dans la *connaissance* proprement dite, l'idée se fait plus visiblement force. En effet, elle enveloppe presque toujours une intention,

1. Voir notre livre sur l'*Evolutionnisme des idées-forces* (F. Alcan).

un plan, une méthode pour nous mettre en rapport avec les choses, les comprendre et agir sur elles; elle est un schéma de connaissances possibles, de mouvements possibles, d'actions possibles. Elle n'a donc pas seulement cette valeur statique que certains lui attribuent, comme celle d'une plaque sensibilisée qui reçoit, immobile, les images mouvantes des objets; elle a par elle-même une vertu dynamique. Considérez les idées en apparence toutes géométriques du cercle, du triangle, du carré, de la ligne droite, etc. L'idée du cercle est le plan et l'ébauche des mouvements à opérer pour tracer une circonférence et envelopper ainsi un certain espace. La ligne droite est le plan et le début d'un mouvement en avant; elle est une méthode et même un premier pas pour aller au but par le plus court chemin. Ce sont choses que nous avons montrées dans la *Psychologie des idées-forces* et que ne contesteront pas les pragmatistes de nos jours; mais alors, où est cette pensée tout abstraite dont on nous parle, qui n'agirait pas, qui ne serait qu'une « série d'instantanés pris sur le réel »? Si, comme le prouve l'expérience, des idées diverses peuvent s'équilibrer pour se fortifier l'une l'autre, se combattre et se neutraliser en partie, c'est précisément parce qu'elles enveloppent des tendances, des efforts qui se dessinent. Dans le domaine psychique, l'*intensité* n'est pas seulement, comme on l'a soutenu, une simple nuance de la *qualité* toujours fluente; elle est un caractère essentiel de tout état psychique. Nulle pensée n'est dénuée, à quelque degré que ce soit, d'une valeur causale et vitale; née de l'exercice même de la vie, elle est, à son tour, le principe d'une action plus efficace, d'une vie plus intense et plus extensive, plus une et plus variée, plus ouverte sur soi et sur autrui. Les dessins du « cinématographe », auquel on a si ingénieusement comparé la pensée, restent inertes alors même qu'un mécanisme les fait se mouvoir; l'idée, au contraire, tressaille de vie; elle est virtualité d'action, elle est réalité d'action déjà commencée et tendant à son terme; elle est, encore un coup, volonté de conscience, c'est-à-dire conscience aspirant à être au plus haut degré consciente, lumière aspirant à tout embraser de lumière.

Nous ne saurions donc admettre l'opposition tranchée que paraissent établir entre l'intelligence et la volonté, ou entre l'intelligence et l'instinct, ceux mêmes qui insistent le plus sur la

« compénétration » des états psychiques. La conscience étant une réduction de la variété à l'unité du sujet, aucun fait de conscience n'est isolé de tous les autres faits concomitants qu'enveloppe la conscience à un moment donné ; notre vie mentale, en d'autres termes, est toujours présente tout entière et tout en action dans chacun de nos états ou actes intérieurs [1]. Mais c'est précisément la raison pour laquelle l'idée est force, l'idéation n'étant jamais entièrement isolée de l'émotion et de l'appétition. Tous les faits de conscience claire, de conscience obscure ou de subconscience contribuent à constituer chacun de nos états ou actes. Nous sommes tout en tous. Prendre conscience de cette sorte d'ommiprésence, c'est le but de la pensée réfléchie, c'est aussi le commencement de la moralité personnelle.

II. — LA VOLONTÉ DE CONSCIENCE, PRINCIPE DE LA PHILOSOPHIE MORALE.

I. — La philosophie des idées-forces ne s'occupe pas seulement de ce qui *est*, mais de ce qui *tend* à être et de ce qui *peut* être par cela seul qu'il est *pensé*. En outre, ce qui peut être ne nous apparaissant pas comme indifférent, nous nous demandons toujours ce qui *doit* être, au sens le plus général de ce mot, c'est-à-dire ce qui vaut mieux. La philosophie des idées-forces est donc indivisiblement théorique et pratique, philosophie d'idées et philosophie de valeurs.

On peut contester l'existence d'une fin suprême de nos actions qui, selon le dogmatisme, nous serait donnée *du dehors* ou *d'en haut* ; mais un fait d'*expérience* incontestable, c'est que nous concevons, nous hommes, l'*idée* d'une fin ultime, d'un bien au delà duquel nous n'aurions plus rien à vouloir. C'est aussi un fait d'expérience que cette idée *agit* en nous et par nous, d'abord parce que nous tentons de la déterminer et de concevoir aussi consciemment que possible un suprême idéal ; puis parce que cet idéal tend à passer dans nos actes et à y prendre la pleine conscience de soi. Cette fin ultime ne peut être, au point de vue philosophique, que l'objet de notre vouloir le plus fondamental et le plus indéfectible. Or ce vouloir, nous l'avons vu, est celui du plus haut

1. *Psychologie des idées-forces*, introduction (F. Alcan).

degré de vie consciente, c'est-à-dire d'intelligence, de puissance, d'amour et de bonheur, non seulement pour nous, mais pour tous. Le sujet conscient, précisément parce qu'il se pose en face de toute la nature et au-dessus même des conditions de vie individuelle auxquelles il est lié, peut donc se proposer à lui-même l'idéal et s'imposer à lui-même l'obligation d'agir en vue de la pleine conscience chez tous comme chez lui », de faire ainsi régner la conscience universelle dans la vie individuelle.

On ne peut plus accuser une pareille fin de nous être fournie du dehors, puisqu'elle est l'expression de notre essentielle activité, de notre être même et de notre vie psychique; elle est donc *autonome*. D'autre part, elle dépasse manifestement et prolonge notre être *actuel*; elle dépasse même et déborde notre être *individuel*; elle constitue donc bien un *idéal* en conformité avec notre vraie nature, et un idéal *universel*. Il ne s'agit plus du bien en soi de Platon (conçu d'une façon transcendante), mais du bien *en nous*, *pour nous*, *par nous*, et du bien *en tous*, *pour tous*, *par tous*.

Telle que nous l'avons présentée, la morale est la volonté de conscience devenant pratique et trouvant en soi, avec son propre but, sa propre règle d'action : prendre de plus en plus conscience de tous les autres comme de soi-même. Pour mieux faire comprendre notre doctrine, nous avons emprunté à la langue anglaise le verbe par lequel elle symbolise le résultat final de toute pensée : « *réaliser* », c'est-à-dire actualiser dans sa conscience, par la force de la représentation, un objet qui n'est pas nous-même et qui, en un sens, devient nous-même, puisqu'il trouve en nous réalité et vie. Je pense, donc je réalise en moi : je vous pense, donc je vous réalise en moi, voilà des formules qui conviennent à une doctrine d'idées-forces. Or, si je vous réalise suffisamment en moi, avec la conscience que vous avez de votre être et de votre pensée, de vos joies et de vos peines, de vos désirs et de vos volitions, je finirai par avoir, autant du moins qu'il est possible, conscience de votre conscience en même temps que de la mienne. Je me serai mis à votre place, ou je vous aurai mis à ma place. Ainsi commencera le désintéressement intellectuel, germe de tous les autres. Ma volonté de conscience enveloppera la vôtre et deviendra votre volonté de conscience, puis volonté de conscience universelle. La moralité, philosophiquement considérée, est cette extension

indéfinie de la volonté de conscience qui fait que tous les autres tendent à devenir moi.

Nous n'avons donc eu qu'à descendre au plus profond de nous-mêmes pour installer la moralité au cœur de notre être et identifier la conscience morale avec la conscience psychologique. Le *cogito*, ou *conscius sum*, interprété d'une manière nouvelle et aboutissant au *conscii sumus*, n'est plus simplement un principe abstrait de spéculation intellectuelle; c'est un principe concret d'action et de sentiment, puisque toute vraie pensée est volonté expansive, puisque toute idée est mouvement de la vie [1].

II. — Passons rapidement en revue les quatre parties principales de la morale des idées-forces pour en montrer le lien intime, qui n'a pas toujours été aperçu, la cohérence, l'unité compréhensive par rapport aux doctrines qui s'en tiennent à des points de vue particuliers et incomplets.

Dans la première partie, où est établi le primat de la conscience de soi, la morale des idées-forces absorbe et dépasse, en se les subordonnant, toutes les morales psychologiques fondées sur le plaisir, le bonheur, l'intérêt, le sentiment, l'amour, la volonté de puissance, etc. Nul fondement particulier et exclusif n'est adéquat à la conscience considérée en sa plénitude. Aussi la morale des idées-forces n'est-elle ni purement sentimentale, ni purement intellectuelle, ni purement volontariste : elle s'établit sur la totalité des fonctions de la conscience et se conforme à leur hiérarchie naturelle.

La base psychologique de la morale des idées-forces donne lieu à un problème que l'on a posé en ces termes : — Si l'intuition de la vie d'autrui « se substitue totalement à la conscience de mon moi individuel, ne me laissera-t-elle pas aussi impropre à juger, à apprécier du point de vue moral, que si l'égoïsme le plus étroit m'enfermait en moi-même? Que reste-t-il de ces valeurs objectives, de cette théorie des biens qu'a voulu établir M. Fouillée, s'il faut en fin de compte cesser de comparer et d'évaluer, pour sentir, aimer et s'identifier à l'objet aimé [2]. » — Il ne s'agit pas le

1. Ce point a été mis en lumière par M. Th. Ruyssen dans son étude sur la *Morale des idées-forces* (*Relèvement social*, février 1908), comme par M. L. Weber, dans sa notice publiée par la *Revue de Métaphysique et de Morale* (mars 1908).
2. Parodi, *Revue philosophique*, avril 1908.

moins du monde, répondrons-nous, de « substituer *totalement* » la conscience d'autrui à la mienne (la balance intérieure n'aurait toujours qu'un seul plateau), mais de *compléter* la mienne par celle d'autrui et, autant que possible, de tous. Il ne s'agit pas non plus simplement de « sentir » et d' « aimer », mais d'avoir pleine conscience, donc aussi de penser, de comparer et de juger selon toutes les catégories objectives. En un mot, ce qui constitue la moralité même en sa source vive, c'est la volonté totale de conscience universelle. Il n'est donc pas exact de dire que, même si nous pénétrions entièrement dans la conscience d'autrui, nous n'aurions fait encore que déplacer l'égoïsme en lui donnant un autre individu pour objet. C'est oublier que nous ne devons pas nous borner à *réaliser* dans notre conscience la conscience d'un autre individu particulier, mais la conscience de tous et du tout.

En cela consiste, selon nous, l'*universalité* à laquelle nous tendons par l'acte moral. Il ne s'agit plus d'une simple *forme* rationnelle, ni même d'une simple « *intuition* » plus ou moins objective; il s'agit d'une vivante et intime conscience saisissant en soi le réel qu'elle constitue. — L'universalité, demande-t-on [1], n'est-elle que l'univers et faut-il dire avec Marc Aurèle : « O monde, je veux ce que tu veux »? — Il faut dire : O monde des consciences, je veux ce que tu veux. *Toti te insere mundo* ne s'applique qu'à l'univers considéré comme société des consciences, non comme mécanisme brut ou organisme aveugle.

Un autre problème voisin du précédent nous a été posé par un admirateur de Nietzsche : — L'idée d'un autre moi est pour le moi un *moyen* de sa propre représentation, un moyen de se poser lui-même par opposition à d'autres moi, donc un instrument de cet égoïsme fondamental érigé en principe par Nietzsche comme par la Rochefoucauld [2].

Au début, répondrons-nous, l'idée de *l'autrui* est en effet pour le moi (nous l'avons montré ailleurs) un moyen de se réaliser, une perspective de sa projection au dehors, un agrandissement de son horizon. Mais cette duplication de moi qui, selon nous, permet

1. Parodi, *ibid.*
2. Voir l'article de M. Jules de Gaultier dans le *Mercure de France*, février 1908. Comparer celui qu'il a publié plus récemment dans la *Revue des idées*, juin 1908, sur la *Morale des idées-forces*,

le passage du subjectif à l'objectif[3], n'en est pas moins le germe d'un véritable altruisme. Le second moi, celui d'autrui, acquiert une existence de plus en plus importante et indépendante; après avoir été un moyen, il devient une *fin*, une idée-force directrice. De plus, la conscience passe d'un à plusieurs, de plusieurs à tous. Si je me dévoue, si je me sacrifie à ces autres *moi* qui m'ont d'abord servi à poser par le contraste ma réalité propre, pourra-t-on dire, avec les disciples de Nietzsche, que mon dévouement soit de l'égoïsme? Le désintéressement est sans doute, en un sens, un intérêt supérieur, celui que je prends à la partie la plus haute de mon être, à celle où je ne vis pas seulement en moi et pour moi, mais en autrui et pour autrui; c'est encore là, si vous voulez, un *moi*, plus large, pénétrable à tous, identifié même avec tous. Mais le vrai désintéressement ne peut être l'anéantissement de ma personnalité propre, qui, elle aussi, a son titre à l'existence comme toutes les autres; il en est l'agrandissement; et, comme je ne puis identifier ma volonté de conscience avec votre volonté de conscience qu'au prix de l'effort, de la douleur, de la mort peut-être, vous avouerez que cet amour supérieur de soi mérite de s'appeler aussi amour d'autrui. Ce n'est donc pas le désintéressement qui est une « métaphore »; ce qui est une métaphore, au contraire, et une altération du sens des termes, c'est d'appeler égoïsme l'intérêt pris au désintéressement par une conscience qui ne peut cesser de dire *moi* en même temps qu'*autrui*.

III. — Par la théorie des valeurs objectives, la morale des idées-forces dépasse, tout en les conciliant, le positivisme et l'évolutionnisme, d'une part, et, de l'autre, les morales ontologiques de la perfection.

La théorie des valeurs objectives est donc intimement liée à celle du primat de la conscience. Dans ses leçons de la Sorbonne sur la morale des idées-forces, M. Séailles s'est demandé : — « Le bien peut-il être défini *objectivement*, sans relation au *plaisir* et à la *moralité*, dans une doctrine qui identifie le bien avec la conscience du sujet »? Et il a répondu affirmativement. La question est en

1. Voir la *Liberté et le Déterminisme* et la *Psychologie des idées-forces*.
3. *Ibid.*

effet importante et voici, pour notre part, la solution que nous en proposerions. Oui, le bien peut être défini objectivement, mais non pas d'une façon *purement objective*, qui exclurait l'élément subjectif de la conscience même, supérieure au plaisir et à la moralité, qu'elle « transcende ». Il n'y a sans doute de valeur, selon nous, que pour la conscience; mais cela ne veut nullement dire que toute valeur se ramène à cet effet particulier de la vie consciente qu'on appelle le plaisir, ni à cet effort supérieur de la conscience qu'on nomme la moralité obéissant à une loi de devoir. La conscience déborde l'agréable et le moral. C'est donc, en premier lieu, par rapport à la conscience *tout entière*, y compris l'intelligence cherchant l'objectif, que les choses prennent une valeur; en second lieu, une conscience tout individuelle et qui serait, par hypothèse, pur sujet replié en soi, ne se suffit pas : point de sujet sans d'autres sujets qui, pour nous, prennent la forme d'objets et constituent un monde extérieur; la *valeur* est donc relative à la totalité des consciences, à la plénitude de la conscience tendant à envelopper toutes les autres consciences. Enfin, en troisième lieu, outre que les valeurs « objectives » sont la satisfaction procurée par les objets aux fonctions du sujet conscient (intelligence, sensibilité, volonté), elles sont en elles-mêmes des expressions ou des effets de la vie consciente; elles se ramènent à des formes plus ou moins rudimentaires de la puissance, de l'intelligence, de l'amour : quantité et causalité, c'est puissance; qualité et ordre, c'est intelligence; action réciproque et harmonique, c'est une aube de l'amour et de la société des consciences.

Dans la *Critique des systèmes de morale contemporaine*, nous avons réfuté les morales fondées sur la perfection et sur la considération des qualités, comme nous avions réfuté toutes les morales naturalistes. C'est que ces doctrines, — comme aussi la « science des mœurs », — prétendent être purement objectives et, en conséquence, ne tiennent pas compte de la mutuelle implication, *sujet*, *objet*, qui caractérise la conscience même. Cette implication essentielle est le fondement ultime de la valeur.

IV. — Les morales qui reposent sur les rapports des sujets entre eux (doctrines sociologiques et solidaristes) doivent être

acceptées en leurs éléments positifs, mais elles sont insuffisantes. Si l'homme n'était pas un animal plus intelligent, plus aimant, plus maître de sa volonté que le tigre, le chacal ou l'ours, la société humaine n'aurait pas les qualités spécifiques qui la distinguent des autres groupements et qui la rendent elle-même digne de respect et d'amour. Nous avons dit ailleurs qu'une bande de buffles n'est pas plus sacrée qu'un seul buffle, tandis que, dans la société humaine, il y a quelque chose de plus et de plus sacré que dans l'ensemble des individus[1]. Pourquoi? C'est que, dans l'individu humain lui-même, il y a déjà quelque chose de plus que sa propre individualité, que la conscience de son seul *moi* : à savoir l'*idée* d'une société universelle, idée qui en commence la réalisation et la fait d'avance vivre en lui, par lui.

Il faut donc subordonner les doctrines sociologiques et solidaristes à la théorie qui cherche à l'intérieur même du sujet conscient la première et fondamentale relation aux autres sujets ou objets. Pas plus que la solidarité ou la fraternité, la charité n'est donc, selon nous, un *sentiment* (comme semble le croire M. Parodi); elle est une pénétration mutuelle des consciences; elle est, elle aussi, notre conscience de nous-même tendant à sa plénitude par son expansion en autrui. Et, encore une fois, comme il ne saurait suffire d'entrer dans la conscience de tel individu particulier qui est l'objet propre et spécial de la charité, comme il faut aussi, autant qu'il est possible, entrer dans la conscience de tous ceux avec qui cet individu est en rapport, avec qui nous sommes en rapport nous-mêmes; la charité est obligée de se faire objective, rationnelle, scientifique; elle est obligée de se faire *justice*. La conscience étant inséparable des idées-forces concernant les valeurs objectives, la vraie charité et la vraie justice, au lieu d'être de purs « sentiments » ou de pures « intuitions », se rattachent à la plénitude et à l'universalité de la conscience, qu'exprime le *cogito, ergo sumus*.

V. — Restent les morales fondées sur le rapport du sujet à l'objet, soit qu'elles admettent l'obligation, soit qu'elles la rejettent.

1. Voir les réflexions de M. Darlu à ce sujet dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 27 février 1908.

Elles ont pour types, les unes le kantisme, les autres les théories de Guyau et de Nietzsche. Ici encore, la doctrine des idées-forces absorbe et se subordonne les autres doctrines. La volonté de conscience, réalité pour soi qui se saisit continuellement sans jamais pouvoir se représenter à elle-même, dépasse toujours toute représentation, toute connaissance proprement dite, tout désir particulier, tout sentiment particulier. C'est pourquoi, dans le domaine de l'action, elle impose à tout motif ou à tout mobile, comme *limitative*, son action radicale et indéfectible, qui va toujours plus loin et plus haut.

S'il en est ainsi, le « persuasif » n'est pas, comme semble le croire un de nos critiques, un simple *sentiment*, ni un simple « désirable ». Ainsi que la « charité », il est la tendance fondamentale de la conscience de soi à devenir conscience universelle. C'est donc bien plus qu'un mode de la sensibilité ou même de l'intelligence; c'est la révélation la plus haute de notre action primordiale. Aussi la « persuasion est-elle, comme nous l'avons dit souvent, établie au fond même de notre être », elle est « auto-persuasion ». Notre conscience en déduit, *proprio motu*, une auto-obligation, une loi intime; mais cette loi reste inférieure et inadéquate à notre conscience de nous-même enveloppant autrui, d'où jaillissent à la fois idée, sentiment et amour. C'est donc toujours et partout la pleine volonté de conscience qui a la primauté.

On voit que, dans notre théorie de l'obligation, nous n'en restons pas au point de vue inférieur de l'entendement et de la logique, qui fut celui de Renouvier, ni même au point de vue des *formes* de la raison, qui fut celui de Kant. Le *fondamental*, le *réel* et le *vivant*, voilà ce qu'il faut désormais poursuivre. Où le trouver, sinon dans ces profondeurs de la vie volontaire où l'être existe pour soi et se réalise par soi?

Le doute suprême motivé par la relativité de nos connaissances est une des raisons qui donnent à l' « impératif » un caractère primitivement persuasif. A ce sujet, on nous a adressé l'objection suivante : — « Le doute qui subsiste sur la vérité objective de la moralité n'est que le doute inhérent à tout exercice de la raison, puisque la raison peut toujours se mettre à douter d'elle-même et

1. Parodi, *ibid.*

de sa propre aptitude à saisir le vrai »; or ce doute, « étant universel, ne fait pas à la moralité une condition autre et plus défavorable qu'à la science elle-même[1]. » — Nous ne saurions admettre cette conclusion. Toute science positive, par exemple la physique, subsiste théoriquement et pratiquement malgré le doute philosophique sur la valeur ultime de notre intelligence. En effet, la science porte sur des objets ou apparences d'objets qui existent indépendamment de toutes nos spéculations et qui sont sans cesse vérifiés par l'expérience. Que l'espace soit ou non une simple forme de la pensée, tout continuera de se passer autour de nous comme si les corps étaient dans l'espace, comme si les objets pesants tombaient vers le centre de la terre avec telle vitesse déterminée, etc. Illusoires ou non au point de vue absolu, nos idées scientifiques sont sans cesse confirmées et réussissent toujours. Dans la morale, au contraire, il s'agit non plus de ce qui *est*, mais de ce qui peut être, de ce qui tend à être et doit être par le moyen de nos idées et de nos volontés. Si je dois sacrifier ma fortune ou ma vie plutôt que d'accomplir un acte déshonorant et injuste, par exemple un faux témoignage, il n'est plus indifférent de savoir si mon idéal moral est ou n'est pas en lui-même une illusion, produite par ma constitution physico-psychique et par le milieu social où je vis. — « La fiction cartésienne du malin génie, objecte-t-on, pourrait nous faire douter des mathématiques elles-mêmes, mais non faire évanouir le caractère d'exactitude et de rigueur démonstrative avec lequel elles se présentent à nous[2]. » — Sans doute, mais nous ne pouvons rien changer aux choses mathématiques, qui, quoi que nous fassions, se *présentent* toujours à notre pensée, tandis que nous pouvons changer ou même empêcher d'être les choses morales, si nous pensons que le malin « génie de l'espèce » nous dupe par le fantôme d'un bien impératif. — Le doute, réplique-t-on, « peut bien affecter toutes nos données rationnelles d'un certain coefficient d'incertitude, mais non les modifier en elles-mêmes ». — Le doute, répliquerons-nous à notre tour, ne modifie pas ce qui est *donné*, mais il peut modifier ce qui est *à donner* et nous empêcher de le

1. Parodi, *ibid.*
2. *Ibid.*

vouloir, par le point d'interrogation élevé sur la valeur objective et définitive de notre conception.

L'impératif de Kant n'est catégorique que dans l'hypothèse où notre « raison » concevant l'universel ne concevrait pas une forme vide et subjective, mais un contenu objectif et digne d'être pris pour fin; l'impératif n'est catégorique qu'hypothétiquement. De plus, sa valeur dernière est suspendue à une suprême condition de vérité et de réalité qui reste elle-même problématique, je veux dire l'existence, au fond de nous et au fond des autres êtres, d'un *pouvoir* adéquat à l'idée de ce *devoir* dont nous avons le *vouloir* pour nous et pour tous. Il faut donc d'abord lever le doute en acceptant le devoir et en nous attribuant le « pouvoir », par persuasion antérieure de tout notre être intelligent, sentant et agissant, c'est-à-dire de notre volonté de conscience.

VI. — Comme elle domine les doctrines de pure « raison », la théorie du persuasif domine celles de pure « puissance », où toute moralité vraie s'évanouit. On peut, à coup sûr, retrouver partout, et dans la moralité même, des rapports de *puissance*, comme le soutient Nietzsche, comme le répètent ses meilleurs partisans [1]. Pour vouloir et agir en vue de l'universel, pour « se muer soi-même » en une conscience du monde, il faut que l'intelligence et la volonté soient dans des rapports de *puissance* avec les besoins matériels et les penchants inférieurs. La « liberté morale » est une puissance. Il faut aussi que l'idée de moralité ou de désintéressement en vue du tout enveloppe une force supérieure aux autres idées et soutienne ainsi avec elle des rapports quelconques de puissance et d'*intensité*. Le « persuasif », lui aussi, est une puissance. « Je puis, donc je dois », disait Guyau; le devoir est la conscience d'un pouvoir. Mais trouver partout de la puissance, jusque dans les idées, ou réduire tout à de la puissance, ce sont deux choses bien différentes, que les Nietzschéens nous semblent avoir le tort de confondre.

La conception dominante de Nietzsche, comme de Guyau, est que la puissance, en se déployant, tend à se dépasser elle-même, à « aller toujours de l'avant », disait Guyau. Mais comment

1. Jules de Gaultier, *Mercure de France*, *ibid.*

Nietzsche conçoit-il que la puissance se dépasse? Elle se surmonte en se concevant autre qu'elle n'est [1]. L'homme, par exemple, conçoit un idéal de lui-même supérieur à lui-même, supérieur à son humanité, supérieur à l'humanité : c'est le surhumain. Cette idée exerce un attrait et, par le désir qu'elle suscite, commence sa propre réalisation. — Qu'est-ce là autre chose qu'une application de la théorie des idées-forces (qui avait eu, d'ailleurs, l'assentiment de Nietzsche)? Mais, pour qu'une idée comme celle du surhumain ait une force de réalisation, une puissance fécondante et débordante, encore faut-il qu'elle existe d'abord en tant qu'*idée*. Or, une idée ne se définit pas et ne s'explique pas par de la simple puissance. L'idée du surhumain n'est pas seulement celle d'une force supérieure en quantité intensive; elle est celle d'un ensemble de *qualités* caractéristiques et de *relations* également caractéristiques avec le milieu, soit humain, soit naturel. Ce qui fait la *valeur* persuasive de l'idée du surhomme, ce n'est pas seulement une vague considération de puissance; c'est le contenu positif et qualitatif de l'idée, ainsi que sa relation aux autres idées. Des « rapports de puissance », on ne peut déduire qu'une chose : « Ceci est plus puissant que cela »; et cette proposition même n'a de sens que si on détermine intellectuellement et intelligiblement en quoi consiste cette puissance, de quels effets déterminés elle est cause. Est-elle une cause de mouvements, une force physique? Est-elle une cause de changements psychiques? Lesquels? La répétition monotone de ce mot abstrait et vide : puissance, puissance, ne nous éclairera sur rien et ne fera pas que l'homme se dépasse lui-même pour se montrer surhumain. C'est donc toujours à l'*idée-force* qu'il faut revenir si on veut concevoir et réaliser un *idéal*.

Le pur dynamisme, en morale, reviendrait à dire que la causalité est le seul bien. C'est ce qui ne se peut soutenir. La cause, à elle seule, ne s'aurait s'appeler le bien indépendamment de son *effet* ultime, *qui*, quand la cause est intelligente et sensible, est pour elle une *fin*. Causer des changements est bon en ce sens qu'un tel pouvoir enveloppe, parmi ses effets possibles, des changements en bien, des effets bons, des fins bonnes, capables de satisfaire la sensibi-

1. M. Jules de Gaultier a insisté sur ce point et l'a étendu au monde entier.

lité, l'intelligence et le désir; mais, si vous faites abstraction de la qualité des effets ou changements, dans le sujet où ils se produisent, si vous ne considérez que la puissance causale tout nue, la catégorie du bien n'a plus à s'appliquer, sinon par une anticipation plus ou moins consciente des effets en tant que fins. Il reste toujours à savoir ce qui *qualifiera* ces effets et ces fins, ce qui leur conférera la qualité de *bons*. Ce n'est pas la cause toute seule qui pourra le faire. Ce n'est donc pas simplement en tant que *force* qu'une *idée* est valable ou bonne, mais en tant qu'idée de telle fin, de telle valeur dont sa force assure précisément la réalisation.

Est-ce à dire que la volonté doive s'absorber et se perdre dans des *objets* qui lui soient tout extérieurs, sans considération du *sujet* qui veut? Nous avons toujours soutenu, au contraire, que la volonté est une puissance d'agir qui cherche à dépasser tout objet particulier et déterminé pour acquérir un accroissement dont le *sujet* même a *conscience* et *jouissance*. Nous pouvons accepter en la ramenant à notre théorie de la liberté, la parole de Nietzsche : « *Vouloir* rend libre, voilà la vraie doctrine de la volonté et de la liberté ». La « volonté de puissance », n'est-ce pas, considérée négativement, la volonté d'indépendance, et, considérée positivement, la volonté de domination, d'abord sur soi, puis sur les choses? Mais la domination sur autrui, à laquelle tient tant Nietzsche, n'est le plus souvent qu'une déviation et un abus. Dès lors, la vraie volonté de puissance est la volonté de maîtrise sur soi ou de liberté; c'est, en quelque sorte, la volonté de la plus intense et extensive volonté, — à laquelle Nietzsche oublie d'ajouter les considérations de qualité, de relation et de direction, complémentaires des considérations de quantité. Au lieu de nous borner à dire comme lui : — Vouloir rend libre, nous ajouterons, nous : — Vouloir être libre rend libre; penser la liberté et l'aimer rend libre. Voilà ce que nous avions dit jadis et ce que nous devons redire aujourd'hui, pour concilier la morale de la puissance et la morale de la conscience. De cette manière, tout ce que soutiennent Guyau et Nietzsche sur l'incessante volonté de se dépasser soi-même, de ne s'emprisonner dans aucune forme, de n'accepter aucune limite, est identique avec ce que nous avions soutenu sur le caractère de la liberté pratique, qui est l'aspiration à l'infinitude sous tous les rapports et à l'affranchissement de toutes les bornes, par cela

même à l'union avec autrui et non, comme le croit Nietzsche, à la lutte contre autrui.

VII. — D'après tout ce qui précède, c'est à tort que, dans notre doctrine sur la conscience de soi et d'autrui, on a cru voir des éléments d' « intuitionnisme » et de « sentimentalisme[1] ». En réalité, ces éléments ne s'y trouvent pas, tout sentiment y étant subordonné à l'idée, toute intuition objective à la conscience interne.

Au reste, tandis que certains critiques nous accusaient d'une sorte de sentimentalisme, d'autres nous prêtaient un intellectualisme exagéré. C'était méconnaître ce fait que la morale des idées-forces va tout ensemble plus loin que l'intelligence proprement dite et que la sensibilité, puisqu'elle repose sur la volonté intégrale de conscience. Aussi n'avons-nous soutenu nulle part, comme on nous l'a fait dire, que l'idée-force de bonté désintéressée soit d'autant plus prompte à s'exercer que les qualités de l'esprit sont plus développées[2]. Tout dépend de quelles qualités de l'esprit on veut parler. Les qualités purement intellectuelles, par exemple la puissance de déduction ou d'induction, n'entraînent nullement par elles-mêmes une prédominance de l'idée de bonté. On peut être très clairvoyant en géométrie et plus ou moins aveugle en morale. On peut être un excellent styliste et employer son style à écrire des romans licencieux ou antisociaux.

Nous n'irons pourtant pas, dans la réaction contre l'intellectualisme, jusqu'à dire avec un de nos critiques : « L'expérience nous apprend que les caractères les moins moraux se rencontrent le *plus souvent* parmi les hommes les mieux doués, les plus cultivés par la réflexion et par la science[3] ». Où donc sont ces savants, où donc ces lettrés qui seraient voleurs, assassins, traîtres, etc.? Quand on dit « les moins moraux », on veut sans doute parler des « mauvaises mœurs » dans la vie privée; mais il est abusif de réduire presque toute la morale (comme on le fait en exagérant encore les exagérations chrétiennes) aux rapports des sexes. Que les Rousseau, les Voltaire ou les Diderot n'aient pas été d'une

1. Parodi, *ibid.*
2. Bourdeau, dans le *Journal des Débats.*
3. Bourdeau, *ibid.*

chasteté évangélique, cela est possible; on ne doit pas dire pour cela qu'ils aient été « les moins moraux des hommes », Rousseau, d'ailleurs, avait un dérangement d'esprit qui était la rançon de son génie. Quant à Diderot, les théories naturalistes soutenues par lui, comme par Helvétius et d'Holbach, aboutissaient à légitimer au nom de la Nature bien des écarts de mœurs; preuve de plus que les idées théoriques influent sur la pratique. Mais ce qui serait plus extraordinaire pour l'historien et le philosophe, ce serait de voir celui qui prêcha le sermon sur la montagne consentir à des infamies; ce serait de voir un Socrate, après avoir enseigné toute sa vie la justice et le courage, commettre des iniquités et mourir lâchement. Pour un Sénèque, plus déclamateur que penseur, et qui, dans une situation politique difficile, manqua de résistance à l'égard de son élève, combien de stoïciens qui surent conformer à leurs principes et leur vie et leur mort! Dans le domaine religieux, les saint Bonaventure, les saint Thomas, les saint Anselme, ou chez les Grecs, les Justin, les Clément d'Alexandrie, tous ces penseurs ont-ils mis leurs actes en contradiction avec leurs idées? On ne voit pas, chez les modernes, que Descartes, Spinoza ou Kant aient oublié leurs théories dans leur conduite. On ne voit pas, parmi les savants, que les Pasteur, les Ampère et autres « bienfaiteurs de l'humanité » aient été à d'autres points de vue des malfaiteurs. Tout en admirant « les vertus simples des cœurs simples », on ne saisit pas pourquoi les vertus des grands hommes seraient inférieures aux autres. Ne rabaissons pas l'intelligence. Ne dédaignons pas les idées, les doctrines, les croyances, tout ce dont l'humanité a vécu jusqu'à présent. Ces mêmes religions qu'on nous représente comme reconnaissant « la prééminence du tempérament et du caractère originel », ont cependant élevé la raison et le *verbe*, avec ses idées éternelles, au rang de principe : *in principio erat verbum*. C'est par l'intelligence concevant l'universel que l'homme devient moral.

Le besoin d'une doctrine n'est sans doute pas la seule cause, mais il est une des causes les plus importantes de la crise où se débattent les sociétés contemporaines. Aucun art des mœurs, si important et nécessaire qu'il soit, ne peut remplacer entièrement une croyance morale, qui se retrouve toujours, plus ou moins explicite, au fond des sentiments moraux et sociaux, au fond de la

« foi sociale ». Il y a une « technique » de la juste comptabilité, mais il y a aussi une technique des faux en écriture; laquelle des deux devra choisir un commerçant aux abois? Machiavel, en s'appuyant sur la psychologie et sur la sociologie, a donné une technique des moyens pour « conserver et accroître les États ». Est-ce l'art de la violence et de la ruse que l'on devra adopter, fût-on démocrate, fût-on socialiste, après mûres « réflexions sur la violence »? La morale ne saurait être un simple empirisme : il y a toujours des points fondamentaux de théorie sur lesquels les praticiens doivent préalablement s'entendre; quand il s'agit d'une « règle de vie », il est difficile de ne pas se demander ce qui fait la vraie valeur de la vie, non seulement pour nous, mais pour tous. Puisqu'on invoque l'expérience, c'est un fait d'expérience psychologique et sociologique que l'homme s'est toujours posé ces questions; c'est une induction légitime que de dire : — Dans les conjonctures douloureuses de la vie et de la conduite, l'homme se les posera toujours. L'histoire même nous apprend que l'oubli des doctrines pour les recherches purement pratiques a toujours caractérisé les époques de décadence.

On nous dit : — Allez dans la vie comme on va « au laboratoire »; vous apprendrez, par l'expérience, l'art de vivre[1]. Le cas n'est pas le même. Le laboratoire de la vie et des passions ne ressemble guère à un cabinet de chimie. D'ailleurs, le chimiste ne fait pas d'expérimentations sans avoir d'abord appris la science. De plus, la chimie se suffit pratiquement à elle-même, dans toutes ses conséquences et dans toutes ses applications, sans avoir besoin de se suspendre à des principes supérieurs. La morale, au contraire, n'est définitivement valable, définitivement et sûrement applicable, que si on commence par consentir à ses premiers principes, énoncés ou sous-entendus. Il est donc permis de douter que la technique de la vie commerciale, complétée même par la science des mœurs commerciales dans tous les temps et dans tous les lieux, suffise par elle seule, sans principes supérieurs, pour fournir à un commerçant des raisons suffisantes de ne pas vendre des viandes avariées à l'usage de nos soldats ou des médicaments falsifiés à l'usage de nos hôpitaux. La crise actuelle

1. Rauh, *Bulletin de la Société de philosophie.*

ne vient pas, comme on l'a soutenu par un élégant paradoxe, de ce que certains esprits obstinés cherchent à la morale des fondements, mais de ce que d'autres esprits, non moins obstinés, en détruisent tous les fondements.

Fonder la morale, objecte-t-on, ce n'est pas fonder la moralité[1]. — Sans doute, puisque celle-ci a encore d'autres éléments. Mais c'est la fonder en ses éléments intellectuels. Or, ceux-là sont la condition préalable de tous les autres, s'il est vrai que, sans l'idée, il n'y a point de sentiment ni de choix volontaire, la sensation brute et l'impulsion aveugle pouvant seules se passer de toute pensée. Il est douteux que l'esprit critique des modernes, qui est une volonté de conscience de plus en plus claire, ait la complaisance d'accepter, les yeux fermés, une morale « sans fondement », et de l'appliquer dans ces grandes alternatives où se pose à nous pour une question plus tragique encore que celle d'Hamlet : Être moral ou ne pas l'être.

Des esprits généreux nous disent, avec l'Alceste de Gluck : « Non, ce n'est pas un sacrifice[2] ! » — Si, répondrons-nous, c'est un sacrifice, de lutter contre les emportements de la passion, contre les défaillances de la volonté, contre les suggestions de la misère, contre la maladie, contre la douleur, contre le désespoir. C'est un sacrifice de mourir quand on voudrait vivre, de vivre quand on voudrait mourir.

En résumé, pour fonder la morale, il faut la rattacher à des principes qui s'imposent normalement aux intelligences humaines en vertu de leur constitution la plus intime, et il faut montrer dans ces principes la première origine de la constitution sociale. Nous croyons donc ne pas avoir fait une œuvre inutile en essayant, sans sortir de la sphère immanente, de ramener la moralité à son principe le plus radical, qui est le principe même de tout développement psychique et le résidu de l'expérience intérieure. Que le fait de conscience, avec toutes ses implications, donne à la morale des idées-forces une indissoluble unité, c'est ce qui nous semble incontestable. Dans la variété de ses aspects, elle constitue une doc-

1. Darlu, *ibid.*
2. Belot, *ibid.*

trine liée en toutes ses parties, et, si cette doctrine semble « complexe », sa complexité est encore inférieure à celle même de la réalité morale, toujours plus riche que nos conceptions.

— Une telle doctrine, nous a-t-on demandé, est-elle scientifique ou philosophique[1] ? — Les deux à la fois. Elle est philosophique par son principe, la primauté conférée à la volonté de conscience. Elle est scientifique, dans sa première partie, par ses déductions toutes psychologiques sur le sujet conscient, par l'identité qu'elle établit entre la conscience morale et la conscience psychologique, si bien, a-t-on dit, que « les lois de la conscience morale bénificieront du même caractère de certitude scientifique que celle dont le jeu a été découvert dans l'intimité du fait de conscience lui-même[2] ». Elle est encore scientifique, dans sa seconde partie, par la théorie des valeurs et qualités, objets non plus d'intuition, comme chez Lotze, Mill et Paul Janet, mais de science. Elle est non moins scientifique, dans sa troisième partie, par la théorie des rapports sociaux entre les divers sujets conscients. Enfin, dans sa quatrième partie, elle est philosophique et scientifique par l'adhésion qu'elle réclame au « persuasif suprême », sans aucun dogmatisme. La morale des idées-forces vise ainsi à satisfaire ce qui nous a semblé le besoin le plus urgent de notre époque : la synthèse de la philosophie et de la science au point de vue de la pratique comme de la théorie. Pour cela, la morale doit faire appel à l'ensemble des sciences (biologie, psychologie et sociologie), à la critique de la science, enfin à la philosophie première. Profondément « subjective » par un de ses côtés, elle doit être, par l'autre, largement objective, puisqu'elle ouvre toute grande la perspective sur le véritable univers, l'univers des consciences.

ALFRED FOUILLÉE,
de l'Institut.

1. Parodi, *ibid.*
2. Jules de Gaultier, *Revue des idées, ibid.*, p. 539.

LA FORMATION DE L'IDÉAL

Quand on prend les idées comme des faits et qu'on en étudie les propriétés, certains problèmes philosophiques disparaissent, de nouveaux problèmes se posent, quelques problèmes se transforment.

Parmi tous les problèmes qui pourraient servir d'exemples pour illustrer cette thèse, je choisis celui de la formation de l'idéal. Qu'on me permette de le situer, d'en marquer la portée par quelques explications préalables, énoncées de façon sommaire, et même réduites à une série de propositions. On les considérera si l'on veut comme des postulats, étant dépouillées de leurs preuves qui feraient à elles seules la matière de plusieurs études.

Le problème de la formation de l'idéal appartient à l'ordre des questions de morale, qui est celui où l'on doit rencontrer le plus de difficultés quand on entreprend une histoire naturelle des idées. Car on cherche à savoir dans quelles conditions une idée se produit, dans quelles circonstances elle s'efface et quels effets elle amène quand elle est établie. Mais de telles constatations ne peuvent suffire au moraliste : il veut montrer ce qui devrait être et non ce qui est; le fait ne donne pas le droit. Voilà du moins ce qu'on nous répète. Et l'on en pourrait conclure que l'histoire naturelle des idées ne sera jamais qu'une étude anecdotique, sans portée en philosophie, sans applications dans la pratique.

Cependant divers sociologues, et particulièrement M. Durkheim, M. Lévy-Brühl et plus récemment M. Bayet, ont fait entrevoir la possibilité d'une morale sociale tirée de la connaissance des faits sociaux. On appellerait « normaux » les faits conformes aux conditions nécessaires et profondes de la vie en commun, et « anormaux » ceux qui y seraient contraires.

Cette morale, il est vrai, serait incomplète, partant insuffisante. Tout ce que nous appelons la vie intérieure y échapperait. Nous

n'engageons qu'une partie de nous-mêmes dans les relations sociales. Il s'en faut bien que la vie collective soit toute notre vie. Quelque importante et indispensable que soit la règle de la vie en commun, nous ne l'observerons pas si notre volonté est capricieuse, notre sensibilité exaltée ou pervertie, notre imagination désordonnée. Nous ne pouvons mettre en commun que ce que nous avons, et ce que nous avons, en morale, dépend entièrement de ce que nous sommes. Ainsi nulle morale sociale n'est viable s'il n'y a pas une morale personnelle.

Mais on peut édifier une morale personnelle; on peut la fonder sur la connaissance des faits. Les éléments essentiels dont elle se compose nous apparaissent dans l'analyse des faits, à savoir sa matière, son but et ses moyens.

Sa matière c'est nous, c'est notre esprit, notre mentalité, l'ensemble des phénomènes et des fonctions psychiques dont l'homme intérieur est formé. Son but, nous n'avons pas, pour le découvrir, à sortir de la nature, ni du domaine des faits; il suffit de considérer le fait le plus général ou, si l'on veut, la loi la plus profonde de la vie psychique. Pour la trouver, nos devanciers nous ont mis sur la bonne voie; nous nous contenterons d'élargir leur formule; au lieu de dire association, nous dirons organisation. La loi générale de la vie psychique et le but de la morale individuelle, c'est l'organisation de la personnalité. Elle résume toute l'activité de l'âme, du fait de conscience élémentaire au jeu compliqué de la vie morale supérieure. Faire vivre les hommes avec eux-mêmes, voilà le but de la morale personnelle, comme le but de la morale sociale est de les faire vivre avec leurs semblables.

Les moyens se trouvent dans la nature, aussi bien que le but. Quels sont les principaux modes d'organisation de la personnalité? Sachant cela nous pourrions nous demander si ces modes d'organisation ne sont pas en quelque sorte des mécanismes « interchangeables ». L'observation, qui, sans doute, nous permettra de définir divers types, divers plans de constructions de l'âme, nous permettra aussi de voir comment on passe d'un mode d'organisation à un autre, dans quelles conditions, à quel prix, et avec quel effet.

Et même nous pourrions nous servir de la loi de l'ontogenèse comme d'une méthode d'étude. Rien ne nous empêche de supposer

à première vue que l'homme sain et bien constitué s'organise successivement, au cours de son évolution psychique, suivant les modes qui ont été dominants dans l'espèce aux diverses époques de son développement. Par là, nous serions déjà bien près de l'application.

Réservons toutes ces questions. Ce que nous voyons tout de suite, c'est la diversité des modes d'organisation de la personnalité. La formation de l'idéal est un de ces procédés. Il y en a d'autres. En voici quelques-uns; peut-être ne sont-ce pas les plus importants, mais ils rendront sensible, par un contraste naturel, l'intérêt de celui que nous allons examiner.

Au premier degré, une foule d'êtres impersonnels, qu'on pourrait appeler « amorphes », du nom que M. Ribot leur a donné dans sa classification des caractères. Ceux-là ne s'organisent pas sous l'empire d'une loi interne, mais par la pression extérieure de l'opinion ou de la contrainte légale. Puis les révoltés, qui ne s'accordent avec eux-mêmes qu'en faisant opposition à quelqu'un ou à quelque-chose, comme s'il y avait en eux plusieurs hommes inconciliables qui ne trouvent leur entente et leur salut que dans des haines communes. Les soumis font abandon de leur volonté à quelque autorité extérieure. D'autres pratiquent une autotomie des tendances colluctantes, se mutilent pour s'organiser. L'ascétisme est un exemple de ce procédé. D'autres, au contraire, cherchent à équilibrer les tendances, sans rien exclure entièrement; ils le font parfois d'instinct, mais souvent de propos délibéré, comme Gœthe, et ils y arrivent, soit en alternant les tendances, soit en les localisant, soit en les hiérarchisant, ou de toute autre façon.

Bornons-nous à l'examen d'un de ces procédés. Essayons de le définir, d'en décrire le mécanisme et d'en expliquer l'action. Ce sont bien là les questions qui se posent d'abord et dont la solution deviendra un point de départ pour de nouvelles recherches.

*
* *

Qu'est-ce que l'idéal? L'idéal, c'est, dit-on, l'opposé du terre à terre; c'est, dit-on encore, ce qui n'est pas, le contraire de la réalité; c'est l'achevé, le définitif par opposition à ce qui change, à

ce qui n'existe qu'en germe; c'est le but dernier et suprême, par delà tous nos vains désirs et nos rêves éphémères.

Laissons les bruits de mots. Allons tout droit aux choses; évoquons de notre mieux quelques-unes de ces images splendides qui se sont levées aux yeux des hommes, debout sur l'horizon de l'histoire, et vers lesquelles des générations ont couru.

Aux jours de l'ancienne Grèce, après Marathon, après Salamine, quand la flamme des gloires héroïques fut consumée, après les déchirements impies de la guerre du Péloponèse, lorsqu'il apparut dans l'écroulement des grands espoirs que les fils des héros avaient dégénéré, qu'ils n'avaient pas su continuer l'œuvre forcée de la défense commune par l'œuvre librement consentie de l'unité nationale, alors le lien de la cité, n'ayant pu s'élargir, se brisa; les dieux lumineux d'Homère, les dieux de la race, impuissants à la sauver d'elle-même, perdirent son respect, vieillirent et pâlirent, inquiets de leur grâce même, de leur joie ailée, qui n'avaient plus d'applaudissement parmi les hommes, honteux de leur ambroisie, aliment de la beauté, trop léger pour restaurer les dures fatigues du travail, vaine et frivole ressource contre la misère et la douleur.

Ce fut alors aussi, qu'on vit s'asseoir auprès d'eux un nouveau venu, rustique et fort, Hercule, avec sa massue arrachée aux bois de la montagne et sa peau de lion, vêtement informe où paraissaient les déchirures des coups et l'usure des labeurs ingrats. Les hommes envoyaient cet athlète parmi les immortels, après un rude pèlerinage terrestre. Par obéissance, il s'était courbé jusqu'aux hontes de l'esclavage; il avait enduré le mépris, les risées, accompli des travaux abjects et gigantesques, nettoyé les écuries d'Augias. Il était celui qui peine durement, qui besogne de ses puissantes mains. Sans ruse, confiant, trompé, avec des colères meurtrières et des repentirs entiers, des expiations. Ce simple était un dompteur de fauves, de monstres, et aussi un grand redresseur de torts, faisant une justice sommaire, à la manière du peuple, écrasant le malfaiteur sur son crime. Très viril, très sain, rempli des grands instincts humains, entièrement dénué de préjugés aristocratiques, il avait parcouru la terre comme un ouvrier prodigieux qui corrigeait à coups redoublés, sans ménager ses efforts ni sa sueur, les imperfections, les cahots, les grincements d'un monde mal réglé.

Tel est celui qui vient, purifié par le feu, épouser l'éternelle jeunesse et siéger avec les Olympiens.

Qui l'a choisi? Pourquoi si tard, au moment où les citoyens commençaient à déserter la cause de la cité, à renier les dieux protecteurs?

Mais Héraclès n'est pas le dieu de la cité. Il fut le héros des Cyniques, ces moines mendiants de l'antiquité, errants de ville en ville et qui avaient entrepris de relever l'énergie morale de la Grèce, de restaurer sa vigueur faiblie, mais dont le ferment s'aigrit bientôt. Entre tant de légendes, ils adoptèrent celle d'Héraclès, ils l'agrandirent, l'interprétèrent; ils sculptèrent la figure du nouveau dieu, creusèrent les traits profonds de sa physionomie et firent de lui le modèle de l'humanité régénérée. Et, en effet, c'était une nouvelle humanité qui se jetait sur ses pas. Meilleure, durable, je ne sais; à coup sûr différente.

Le citoyen, dégagé des entraves de l'État, des traditions, des usages, de tout respect, libre à l'égard de l'opinion comme à l'égard du pouvoir, ivre de liberté individuelle, mais seul, abandonné dans la foule et n'ayant d'appui qu'en soi-même pour vivre noblement; honorant ce qui avait été vil et répugnant à ce qu'on avait cru digne d'envie; méprisant les honneurs et les beaux loisirs, la richesse, la science; glorifiant le travail manuel, la pauvreté, l'endurance et l'ignorance, la vie étroite et sans art.

On incarna dans Héraclès toutes ces rudesses et toutes ces grandeurs; en lui, ces traits fort divers se réunirent et prirent corps, devinrent un modèle assez général pour convenir à un groupe nombreux de sectateurs, assez concret, assez visible, assez vivant pour saisir l'imagination et la fixer.

Ce phénomène de la formation de l'idéal, on le rencontre à toutes les pages de l'histoire, et l'on voit bien, tant il est fréquent, que c'est là une sorte de fonction de la vie morale. Mais l'idéal ne se dégage pas toujours; souvent il reste confus, indécis; il ne s'élabore qu'à demi; il ne réussit pas à se séparer de la personne en qui tout d'abord il est apparu, pour lui survivre dans un groupe organisé ou dans les aspirations communes d'un peuple. Ainsi l'idéal patriotique de Jeanne d'Arc resta lié à une œuvre particulière, celle de l'expulsion des Anglais hors de France; l'œuvre accomplie, celle qui en avait été l'héroïne et le martyr demeura

dans la mémoire du peuple comme une figure attachante et pure entre toutes et peut-être comme un symbole de l'abnégation, mais ne devint pas l'incarnation d'aspirations multiples, diverses, puissantes, qui se précisent, s'unissent, se fondent ensemble par le moyen de l'idéalisation et de la personnification.

Les formations d'idéal qui n'ont point abouti n'en sont pas moins intéressantes et dignes d'étude. Mais celles qui ont réussi, même quand elles n'ont pas duré, gardent une puissance singulière sur les âmes. Une lueur attirante nous vient d'elles, du fond du passé. Aujourd'hui encore, malgré nos idées de civilisation matérielle, de justice sociale, de culture intellectuelle, malgré notre goût de la critique et de la vérification expérimentale, qu'un historien ranime dans sa vérité l'âme ardente de François d'Assise, qu'il la rajeunisse avec force devant nous et nous oublierons combien elle nous est étrangère, combien, au fond, nous lui sommes hostiles par nos instincts modernes; un frisson d'enthousiasme nous saisit; pour un peu, nous serions séduits à respirer le parfum mystique des roses sans épines; nous rêverions les huttes de feuilles de la Portioncule, les grottes sacrées et la ferveur des divines exhortations; nous voudrions contempler l'auréole du saint parmi les lépreux, apporter sur les plaies de l'humanité l'eau et les plantes odoriférantes, créer avec lui et faire jaillir la liberté, la sécurité et la joie de cette double source de la pauvreté, pauvreté du corps, pauvreté de l'âme, renoncement à la science, à la force protectrice du droit, abandon de tout.

Il allait cependant, de l'invincible force de sa grande âme, contre les légitimes volontés des hommes. Il détournait les luttes nécessaires; il apaisait dans un rêve sublime le réveil et la colère de ceux qui allaient peut-être secouer le linceul de la théocratie. Mais nous l'admirons parce que son rêve est complet, parce que son idéal est achevé, et que cet idéal est celui d'une vie qui pouvait être vécue, c'est-à-dire assez riche et assez intense pour qu'il ait valu la peine de la vivre.

L'idéal des cyniques, celui des Franciscains, celui de Jeanne d'Arc, bien qu'il n'ait pu revêtir un corps, et plus près de nous, celui qui s'agitait confusément dans les visions du major Davel et qui, avant même d'avoir pris une forme s'évanouit aux plaines de Vidy, toutes ces conceptions sont des conceptions collectives.

Elles viennent peut-être d'un homme, mais elles sont destinées à subsister dans et par la foule, à grouper un parti, une nation une race. L'idéal collectif est, la plupart du temps, concret. Il s'incarne. Quand il se condense autour d'une personnalité réelle, historique, il la transfigure, non certes pour l'amincir et l'oblitérer, mais, au contraire, pour la simplifier largement et en accentuer les traits caractéristiques.

En est-il de même de l'idéal individuel? Y a-t-il une forme individuelle de l'idéal?

Nous ne pouvons éluder cette question. Pour connaître et apprécier ce phénomène singulier de la formation de l'idéal, qui est une des grandes fonctions de la vie morale chez tant de personnes, il faut l'étudier dans ses principales formes. Et si l'idéal peut prendre une forme individuelle comme il a une forme collective, peut-être, sous cet aspect nouveau, n'aura-t-il plus les mêmes propriétés, ni tout à fait la même nature.

Mais l'individu est chose si complexe, et le mot idéal, d'autre part, est pris ordinairement dans des acceptions si diverses, qu'à chaque pas nous sommes en danger de nous égarer. Le seul moyen que nous ayons de mettre un peu d'ordre dans notre recherche est de bien considérer les caractères essentiels des cas que nous connaissons déjà et d'examiner si nous les retrouvons, en tout ou partie, dans des cas nouveaux.

De ces caractères, j'en vois au moins trois, *l'élaboration d'une image, l'extériorisation de cette image et l'action en retour que cette image exerce sur l'homme.*

Dans nos deux cas, celui d'Héraclès et celui de saint François, l'image est concrète, elle prend une figure personnelle. De plus, elle est, non pas étrangère, mais extérieure à ceux qui l'encensent. On peut en décrire les traits, les reproduire par la gravure, la peinture et la sculpture.

En troisième lieu, cette image devient un objet de dévotion, ou, en tout cas, on la met à part, au-dessus des autres, comme un trésor excellent ; elle exerce une influence, une sorte de fascination et de domination, elle gouverne ceux qui l'ont formée ou reçue.

Voyons maintenant si nous découvrons ces caractères, plus ou moins nets, dans des cas différents de ceux que nous avons vus.

Nous n'avons pas de peine à les retrouver dans certaines productions des beaux arts, dans certaines visions politiques ou sociales, dans certaines conceptions philosophiques.

On dit très justement des grands artistes qu'ils ont incarné leur idéal dans leur œuvre. Cela est si vrai que l'œuvre nous paraît achevée quand le métier, la science, les moyens disparaissent et qu'il nous semble que, devant l'œuvre, nous sommes en présence d'un être qui porte en lui-même la source intarissable de sa vie et qui la fait passer en nous par une communication d'esprit.

Mais s'il est juste de dire que l'artiste incarne son idéal, il serait tout aussi juste de dire qu'il le dégage dans son œuvre. Les uns plus aisément, d'autres avec de laborieux efforts, des gémissements, une véritable torture. Ni le peintre, ni le sculpteur, ni le musicien ne reproduisent une image présente à leur esprit; ils cherchent au contraire, et parfois à grands cris, une image, une forme, une expression à laquelle ils se puissent arrêter et qui les satisfasse. Alors seulement ils savent ce qui s'agitait en eux et demandait une voix. Alors seulement, Michel-Ange, en contemplant son crépuscule, comprend bien qu'il n'aurait pu faire dormir le héros comme on dort à jamais, d'un sommeil glacé, vide de rêves, mais que son sommeil est fait d'espoir et de colère et que sa force attend la révolte.

Il y a de sensibles analogies entre la grande création artistique et la formation de l'idéal telle que nous l'avons décrite précédemment : une image concrète, qui se fixe dans un texte ou en une figure, ou sous la forme d'un objet, et qui acquiert à nos yeux une valeur supérieure, soit qu'elle signifie pour nous le bien, ce qui veut dire que nous l'approuvons, soit qu'elle signifie le beau, ce qui veut dire que nous l'admirons.

On peut signaler des propriétés toutes pareilles dans certaines conceptions politiques et sociales. Les rêveries de Platon, dans sa République, que sont-elles, sinon l'esquisse de l'État définitif, de la Cité parfaite, où les destinées de l'homme s'accompliraient immuablement dans l'alliance glorieuse de la nature, de l'âme et des dieux? Cette image nous en pourrions discerner les éléments, et de ces éléments nous en pourrions marquer l'origine, le communisme, souvenir de Sparte; les castes, souvenir de l'Égypte; la proscription

des arts, souvenir de Xénophane ; mais ces éléments réunis, ordonnés dans la pensée de Platon, pour l'élaboration de l'œuvre et par elle, prennent en elle la consistance de la réalité.

Celui-là, le plus grand de tous, nous explique tous les autres ; l'utopie politique, sociale, c'est un rêve, ou une suite, un tissu de rêves confus, issus d'émotions et de réflexions, de souvenirs et de fantaisies, mais qui ne demeurent pas à l'état de rêves, qui prennent une forme arrêtée et acquièrent par là une attirance, une force de suggestion merveilleuse.

J'en dirai autant des métaphysiques, des plus amples, et en un sens, des plus vraies, de celles dont l'apparition a été une phase de l'histoire de l'esprit humain. Ce qu'elles contiennent de plus original c'est une vision profonde de l'univers, un raccourci prodigieux, qui peut tenir en une formule, qui peut aussi se déployer en une multitude de raisonnements, d'argumentations compliquées, se développer en une dialectique abstraite et dont chaque mot sera, si l'on veut, appuyé d'un recueil de dissertations de physique, de mathématiques, de sciences naturelles, de psychologie, que sais-je?

Déblayez tous ces matériaux, écartez cet appareil de preuves, de faits, d'inductions ou de déductions, que découvrez-vous? Un principe, un seul, deux au plus, ou quelque fait très général auquel on ramène l'infinie diversité des apparences, mais un principe ou un fait vivant et agissant : quelque source mystérieuse d'où jaillissent éternellement les phénomènes de la nature et vers laquelle tendent invinciblement les apirations de l'âme et qui ne se découvre que pour nous laisser confondus de notre petitesse et de sa grandeur, mais dont l'aspect est si majestueux à ses élus qu'il fait évanouir leurs misères et qu'ils éprouvent dans cette contemplation comme une exaltation de l'être et comme l'émotion d'un parfait achèvement de leur destinée.

La philosophie, a-t-on dit souvent, c'est la recherche de l'unité. Peut-être cette vision de l'unité suprême n'exerce-t-elle toute sa puissance qu'après les longues approches et les laborieuses contentions de l'esprit. Elle apparaît alors comme le résultat de tant d'efforts et la récompense de tant de peines que sa certitude, son charme, son éclat en sont accrus. Mais, au fond, qu'y a-t-il en elle?

Prenez celle que vous voudrez parmi ces œuvres de métaphysique où l'on forge le monde et qui sont de la poésie de cyclope. Ce qu'il y a tout au fond, ce qui fait l'unité de l'idée, c'est une émotion. L'émotion d'une lutte intime, qui se résoudra en harmonie si l'on fuit le spectacle désordonné du siècle vers les réalités éternelles, voilà Platon. Et voici Aristote : c'est la calme et grave émotion contemplative du penseur qui pénètre universellement le secret de la matière et y retrouve l'esprit; l'esprit pénétrant la matière, et la matière s'efforçant en son humble et lourd désir de se transfigurer en esprit; et l'esprit dépassant la matière et rayonnant, immobile, lointain et pur, dans l'abîme des cieux.

Je prends une autre métaphysique, une métaphysique de savant, car ma thèse serait trop aisée à prouver si je choisissais une métaphysique de moraliste. A quoi se résume la pensée d'Herbert Spencer? Qu'est-ce que ce principe de l'évolution dont on a fait naguère tant de bruit et qui n'est pas l'évolution dont parlent les naturalistes, les embryologistes et les géologues?

Un inconnu inconnaissable et que nous connaissons par ce qu'on nous en révèle, voilà le point de départ..., un état dernier du monde après lequel d'autres états viendront, voilà le terme. Et tout cela est peu merveilleux. Mais, entre ces deux termes, un rythme ininterrompu, uniforme et infini, le courant insondable de l'Être, qui se prolonge de la matière à la vie, de la vie à la pensée, les échelonne et les superpose, et de l'une à l'autre se continue en se multipliant, se répète en se diversifiant, d'intégrations en dispersions et en associations, de pressions en contre-pressions et en états d'équilibre, toujours un, toujours réglé, toujours obéissant à la loi, pour que le penseur solitaire, cet ingénieur de l'absolu, ce méthodiste de l'immensité puisse se lever sur le seuil de l'univers et dire : Je veux la règle! Dans tout ce qui existe et dans ce qui n'existe pas, je l'introduirai.

Oui, la métaphysique, sinon la philosophie, est la recherche de l'unité, parce que l'image que façonne le métaphysicien est une image de l'univers; il ne lui faut pas moins que les matériaux du monde entier pour donner une forme au rêve d'action, de résignation ou d'harmonie qui gouverne ses méditations.

Il y a dans l'œuvre du métaphysicien et dans celle de l'artiste quelque chose d'analogue à la création de cet idéal que nous avons

appellé collectif. Il y a la production d'une image et d'une image assujettie à des conditions psychologiques déterminées. Il faut, pour être satisfaisante, qu'elle traduise des tendances, des émotions profondes et durables, celles que l'on met en commun dans la formation de l'idéal collectif, celles dont on est inspiré dans la formation de l'idéal individuel.

Mais il y a aussi des différences.

L'idéal collectif est plus extérieur, plus poussé, en quelque sorte, que l'idéal individuel. Il est plus indépendant de ses sectateurs. Cela ne vient pas seulement de ce qu'il est parfois incarné dans une personne, comme François d'Assise. Car il ne prend pas toujours une forme personnelle, quoiqu'il devienne presque toujours concret. Par exemple, l'idéal des républicains français, de 1792 à 1795 et même sous le Directoire, c'était la liberté, c'étaient les droits de l'homme; mais la liberté, les droits de l'homme et toutes les autres notions abstraites se résumèrent tout de suite en une formule qui n'avait rien d'abstrait : la guerre aux rois. C'est le cri de la *Marseillaise*. On le voit, un idéal collectif peut susciter des enthousiasmes ardents et durables sans s'incarner dans un homme. Il agit comme une force externe; ses fidèles brûlent de sa flamme, mais ils sentent que cette flamme s'allume au foyer commun et ce foyer leur paraît inextinguible. L'idéal collectif, quand il est formé, acquiert la force d'une institution; il persuade, mais il commande aussi; ceux qui ont le plus contribué à le former deviennent ses sujets, comme les autres; leur part de création s'efface dans celle de tous; quelques triomphes, un peu de durée, et le voilà qui sera proclamé imprescriptible. Si c'est un idéal politique, on en fera un article de la loi naturelle et une évidence de la raison; si c'est un idéal religieux on y verra une révélation; si c'est un idéal esthétique, on le donnera pour le code même du goût et presque des bonnes mœurs.

L'idéal individuel ne s'affranchit pas autant de la personne en qui tout d'abord il a jailli. Sans doute il prend corps dans une œuvre d'art, dans un système de philosophie, dans une doctrine politique ou sociale; sans doute il exerce une action en retour sur l'individu. Combien d'artistes qui restent les imitateurs de leur première œuvre, et parmi les plus grands! L'idéal d'héroïsme dont il avait enchanté la France, Corneille n'en a-t-il pas été fasciné lui-même au point d'en perdre la faculté du renouvellement, et les beautés

du *Cid* ne nous ont-elles pas coûté, peut-être, bien des chefs-d'œuvre? On pourrait aller plus loin et dire que l'action de l'idéal individuel sur l'individu prend parfois l'apparence d'une impulsion étrangère. Il est arrivé à Auguste Comte quelque chose de pareil, surtout dans la seconde période de sa carrière.

Mais de tels cas sont l'exception quand on étudie l'idéal individuel; ils sont au contraire la règle quand on étudie l'idéal collectif. On dirait que l'individu garde ses droits d'auteur sur son idéal. Il ne s'y asservit pas entièrement ni aveuglément. Son idéal, tout extériorisé qu'il puisse être, lui appartient. On appartient à un idéal collectif.

En outre, et par une conséquence aisée à comprendre, l'idéal individuel est moins fixe; il devient moins aisément stéréotype. Voici de ce fait un exemple assez probant, où nous voyons un grand poète transfuge de son idéal esthétique, et ce même idéal soutenu et propagé par ses admirateurs auxquels il l'avait inculqué. Le goût classique, qui se préparait en France depuis la seconde moitié du XVIe siècle, atteint sa perfection au XVIIe et triomphe avec l'école de 1660. Boileau et Racine en furent les champions les plus exclusifs. Ils firent si bien que les formes d'art du XVIIe siècle ont subsisté à travers tout le XVIIIe et qu'il a fallu la révolution romantique pour les briser. Eh bien, pendant que le goût classique s'établissait, grâce à lui, si fortement, le premier qui lui fut infidèle, ce fut Racine. En 1689 il fait une tragédie, *Esther*. Elle n'a que trois actes, et il fait fi de l'unité de lieu. A chaque acte la scène est dans un endroit nouveau. Il s'en excuse en disant que l'unité de lieu est sauvée, puisque tout se passe dans le palais d'Assuérus; mais tout ne se passe pas dans le palais d'Assuérus; au dernier acte la scène est dans un jardin. Que devenait le classicisme? En 1691, Racine récidive. Il donne *Athalie*. Cette fois, il y a l'unité de lieu. Mais il y a bien autre chose aussi. Un soin tout nouveau de la décoration, de ce que nous appelons aujourd'hui la couleur locale; au dernier acte, un tableau vivant; la musique introduite sur la scène et le chœur mêlé à l'action; et surtout, une tragédie où l'on ne confond pas, il est vrai, le sacré dans le profane, mais où du moins on traite un sujet religieux, contrairement au précepte de Boileau, et où l'on donne une scène de délire prophétique, dans laquelle le grand-prêtre fulmine au nom de Dieu lui-même!

Que nous voilà hors de la formule classique! Le romantisme de Racine? Eh oui, ce n'est pas moi qui le dis, c'est Sainte-Beuve.

Donc il faut faire une distinction. L'idéal, une fois conçu, peut aboutir à une image, à une formule, à un symbole qui s'affranchissent des hommes pour s'élever au-dessus d'eux et rayonner sur eux comme une étoile fixe. C'est à cela que l'idéal aboutit naturellement. C'est là le terme de son évolution. Mais il n'y aboutit pas toujours. Il peut être imparfaitement évolué. Il ne s'extériorise alors qu'à demi, parfois moins encore. On en trouverait de nombreux cas dans le livre d'un haut intérêt où M. W. James a réuni sous le nom d'expériences religieuses quantité de faits psychologiques dont les uns, sans conteste, sont religieux, et dont les autres le sont si l'on veut, et, si l'on veut aussi, ne le sont pas. Et même il cite avec une sorte de complaisance les cas les moins évolués, car il a l'air de faire du phénomène religieux un phénomène essentiellement personnel et, comme on dit, subjectif, et il le dépouille de son aspect intellectuel. Or, dans son recueil d'une étonnante richesse, nous voyons non seulement des cas où l'idéal demeure tout intérieur à la personne, comme un rêve embrumé qui se poursuit au milieu des occupations, des pensées, des incidents de la vie quotidienne, mais encore des cas où l'idéal surgit par intermittences, sans forme arrêtée, ou, pour mieux dire, sans forme aucune. Il ne s'atteste que par des transports, des larmes, par un bouleversement de l'être intime où M. W. James est tenté de voir le phénomène religieux à l'état pur, mais qui, étant un sentiment à l'état pur, n'appartient plus à aucun ordre, ni politique, ni scientifique, ni esthétique, ni religieux, ni moral.

En considérant ces faits comme le terme de nos constatations, nous pourrions classer les formes d'évolution de l'idéal entre le degré où nous ne discernons que l'émotion primitive toute renfermée dans l'âme et le degré où nous contemplons l'image libre, tout affranchie de l'individu, l'image concrète, fixée et collective.

Et, pour conclure par une formule, nous dirons : la formation de l'idéal est un processus d'évolution compris entre deux extrêmes : l'émotion actuelle et l'extériorisation de l'image.

*
* *

Cela étant admis, — par hypothèse, tout au moins, — une double question se pose : que se passe-t-il en nous quand un idéal se forme, et que se passe-t-il quand il est formé?

Je la répète en d'autres termes : Qu'est-ce que l'idéal reçoit de nous et qu'est-ce que nous recevons de lui? Il y a deux théories principales, qui l'une et l'autre reviennent à dire : nous ne lui donnons rien et nous en recevons tout. L'une met en quelque sorte l'idéal devant nous et il nous attire, c'est celle de Platon, de Malebranche. L'autre met l'idéal derrière nous et il nous pousse. C'est la théorie actuelle du subliminal. Dans cette seconde conception, l'idéal, la force mystérieuse de l'univers pénètre les profondeurs obscures de notre subconscience. De là nous l'amenons sous le regard de la pensée où elle prend des formes variables suivant les temps, les lieux et les hommes. Mais dans ces expressions diverses elle est toujours la puissance une et identique.

Je n'ai pas à choisir entre ces deux théories, puisque nous nous imposons pour loi de nous enfermer dans les faits. Prenons les choses d'un autre biais. Qu'il nous vienne par le subliminal ou par le supraliminal, c'est en nous que l'idéal agit et s'il se passe quelque chose que nous puissions connaître, c'est dans notre conscience que nous le saisirons.

Cherchons donc si nous mettons quelque chose de nous dans notre idéal, et choisissons un cas. Je rappelle qu'il ne faut pas borner la fonction de l'idéal aux faits de l'ordre religieux. C'est brouiller tout, confondre tout. La distinction des faits religieux et des faits d'ordre différent n'est pas là. Il y a une formation de l'idéal dans l'ordre esthétique, dans l'ordre philosophique, dans l'ordre politique et social. La distinction des faits religieux et des faits d'un autre ordre n'est pas davantage dans une particularité de l'émotion primitive, car cette émotion est indistincte, indifférenciée, et ressemble beaucoup, d'après ce qu'on nous en dit, à un état organique.

Je prends un exemple de l'ordre littéraire. L'idéal romantique, assez malaisé à définir, se trahit avant tout par une révolte contre les règles consacrées; bientôt il devient une insurrection — lyrique — contre tout ce qui opprime l'essor de la volonté et contient les

élans de la passion, contre ce qui entrave l'imagination; on aurait dit que l'âme humaine faisait explosion et que ses débris retombaient en strophes enflammées, en tirades sonores et en pages de descriptions fantastiques. En même temps commençait l'apothéose de Napoléon, par Victor Hugo et Béranger; Thiers écrivait l'histoire du Consulat et de l'Empire. En quel temps eut lieu ce déchaînement, ce débordement d'individualisme, cette exaltation du héros des batailles? Dans une époque pacifique entre toutes, celle qui va de 1820 à 1848. Quelques mots d'A. de Vigny nous expliquent ce contraste singulier.

La génération de 1820 avait été élevée au bruit des armes et dans la fièvre des hauts faits, des triomphes, de l'action intense. Au lycée on ne rêvait que gloire et victoire. Tout d'un coup, le tumulte s'était apaisé et l'on avait dû se mettre à la vie lente, à la monotonie des emplois publics, subir dans le train quotidien des choses la satiété d'une perpétuelle redite.

De là une insurrection qui prit la forme intellectuelle. Ce qu'on exprima ce fut le besoin d'agir, de sentir, d'élargir l'horizon des âmes qui s'était rétréci comme celui de la France, depuis la chute de Napoléon.

Qu'est-ce donc qu'on faisait passer dans l'idéal romantique? Tout un ensemble de tendances, tumultueuses et comprimées, qui, de cette façon se traduisaient et, en se traduisant, se dépensaient et s'apaisaient. L'idéal romantique perdit son attrait quand la France revint à la grande action extérieure. Ce qui entre dans l'idéal en détermine la formation, ce sont les tendances refoulées, non celles qui se développent librement. C'est en pleine période d'industrialisme, de civilisation commerciale et de solidarisation croissante des intérêts matériels que Nietzsche a proclamé son ivresse de la solitude, son culte de la personnalité, son mépris de celui qui marche avec la caravane humaine.

Je pourrais multiplier les exemples. Ce fut pendant la plus affreuse période du moyen âge, au temps de l'anarchie féodale que le rêve de l'unité du pouvoir, l'obsession de l'*imperium*, domina l'Europe. L'un après l'autre, en se couvrant de la pourpre, les empereurs étaient saisis de la hantise héréditaire : amener le monde sous leurs lois; quand, à vingt pas d'eux, ni l'obéissance, ni la sécurité, ni la justice, ni l'ordre n'étaient fermement assis. Cette

idée de l'unité du monde sous les lois d'un prince ou d'un pape était générale quand il n'y avait d'unité nulle part.

Autre exemple : Pourquoi les philosophes pessimistes après leurs tableaux désolés, leurs peintures de la vie comme d'un lieu maudit plein de tortures fatales, nous ouvrent-ils toujours une large et consolante perspective d'apaisement final et universel? Ne voit-on pas que ce dernier contraste, ce suprême passage est le but de toute leur pensée? Qu'ils s'y reposent en esprit et ne nous désenchantent de ce que nous avons que pour nous mieux conduire à ce qu'ils prétendent nous assurer?

Il n'est donc pas vrai que l'idéal soit un embellissement de ce qui est; il est plutôt, par le moyen de ce qui est, l'expression de ce que nous n'y trouvons pas et que nous voudrions qui y fût; il est sans doute l'expression de l'âme, mais d'une partie de l'âme, de celle qui n'est point satisfaite et qui se consumerait en nous consumant si elle ne se donnait une forme et en quelque manière une réalité.

Pourquoi cette forme? Pourquoi l'idéal ne demeure-t-il pas, je ne dis pas personnel, car il l'est souvent, — mais intérieur?

J'ai répondu à la première des questions que je posais tout à l'heure : qu'est-ce que l'idéal reçoit de nous. Pour passer à la seconde : qu'est-ce que nous recevons de lui, il faut dire quelques mots de l'extériorisation de l'idéal.

Ce point est un peu difficile, mais de grande importance.

L'idéal, nous l'avons vu par tous nos exemples, tend à sortir de celui en qui il se forme et à se présenter à lui comme un étranger qui serait un maître. Il ne réussit pas toujours à faire cette sortie, mais il ne devient dominant que dans la mesure où il y réussit. Quand nous disons d'une idée : c'est mon idée, ou bien nous voulons dire que nous n'en sommes pas certains, ou bien nous voulons dire que ce n'est pas seulement notre idée, mais la vérité. Quand l'idéal ne se sépare pas de nous, il nous appartient. Lorsqu'il se sépare de nous, nous lui appartenons. La force de l'idéal collectif vient en partie de là et non pas seulement de la pression sociale.

Comment se fait cette extériorisation de l'idéal? Ici nous rencontrons de graves difficultés, parce qu'il est rare que le phénomène soit clairement conscient. Il se produit dans l'esprit des synthèses

subites, des associations compliquées que nous avons bien de la peine à démêler. Quelquefois, cependant, le phénomène est plus que conscient : il est réfléchi. Les Encyclopédistes du XVIIIe siècle avaient pour idéal la nature et la raison. La nature n'était pas pour eux ce qu'elle est pour nous, l'ensemble des faits. C'était une puissance mystérieuse et sage, qui avait fait un code auquel il fallait revenir. Nous pouvons mettre à nu les racines de cette conception, en remontant d'un côté à Descartes et de l'autre aux empiristes anglais. De tels cas sont rares.

Le problème que nous effleurons ressemble à celui de la perception extérieure : pourquoi situons-nous au dehors des objets que nous ne voyons que dans notre cerveau? L'extériorisation de l'idéal ferait à elle seule l'objet d'une étude compliquée et un peu spéciale. Je me borne à montrer que le problème n'est pas insoluble.

Les tendances non satisfaites deviennent conscientes et prennent la forme d'une idée. C'est l'idée qui s'extériorise. Pourquoi cela? Parce qu'elle agit sur nous. En pensant à la pure beauté, Platon se consolait des dissensions de la Grèce. L'idéal de la beauté est donc un objet différent de Platon, puisqu'il agit sur Platon. C'est le raisonnement que nous faisons pour vérifier l'existence d'un objet. Mais la pure beauté, ou, pour un pessimiste, la paix essentielle ne se rencontre point parmi les objets présents, elle est donc sur un autre plan; il faut la situer plus loin. Et le philosophe prolonge sa perspective à l'infini.

Quoi qu'il en soit, l'idéal s'extériorise, parfois entièrement, parfois à demi, parfois moins encore. Comment, en cet état, agit-il sur nous?

Manifestement, c'est par un rappel des tendances. Cette question est beaucoup plus simple que la précédente, au moins au premier aspect.

Un rappel des tendances n'est rien de mystérieux; ce n'est point là une abstraction, et en beaucoup d'occasions nous en pouvons faire l'expérience et l'observation dans la pleine lumière de la conscience. Que le ciel prenne au matin une belle teinte italienne, fine et profonde, que le soleil fasse luire sur les collines un reflet ambré, que l'air vibre comme s'il chantait, les souvenirs nous reviendront à tire d'aile, notre imagination leur fera fête, et tout cela n'est encore que mémoire. Mais, en même temps, les premiers mouvements

de la marche s'ébaucheront en nous sans que nous marchions; la promenade à laquelle tout nous invite aura déjà commencé en nous; quand nous déciderons de sortir nous ne ferons que continuer le branle qui s'est fait par une foule de tensions et de contractions imperceptibles et que nous aurions pu arrêter si nous l'avions voulu. Voilà la tendance, et en voilà aussi le rappel. Rien n'est plus fréquent. Ce fait si simple, que je présente sommairement, est un des phénomènes les plus profonds de notre vie psychique, par cela précisément qu'il est élémentaire.

Combien de fois, à l'aspect d'un monument, en faisant une lecture, ne sentons-nous pas revivre en nous, pour un moment, tout un passé éteint, avec ses émotions et ses habitudes, comme si un ancien mécanisme mental se rétablissait en nous et supplantait celui que nous avons laborieusement installé à sa place. Il suffit de signaler ce phénomène; chacun en verra surgir vingt exemples dans ses souvenirs.

L'idéal exerce un rappel des tendances d'une intensité exceptionnelle. C'est qu'il n'est point œuvre de fantaisie; il exprime et par conséquent rappelle les tendances les plus fortes, les plus tenaces, les plus exigentes de l'organisme psychique. Car il en faut de telles pour déterminer la formation de l'idéal. Des tendances faibles s'épuisent, s'assoupissent, se transforment au choc des événements. Mais la ténacité de certaines tendances peut aller à l'incroyable, surtout chez les natures incultes. Rappelez-vous cet indigène de l'Australie, qui s'était engagé au service d'une famille européenne dont il avait adopté les mœurs, et qui apprit un jour la mort d'un de ses parents. Il en perdit l'appétit, maigrit, dépérit. Non point de tristesse; mais la tradition des siens était que toute mort fût vengée sur un membre d'une autre tribu, toute mort étant due à un maléfice et devant être expiée par le sang. Il avait rejeté cette croyance. Cependant il devint méconnaissable et disparut enfin. On le revit à quelque temps de là, réconforté, satisfait. La mort était vengée.

Cette ténacité de certaines tendances héréditaires, ou formées par l'éducation, ou personnelles, explique la puissance d'action de l'idéal dans certaines occasions. Bossuet avait bien remarqué ce fait d'expérience commune et l'interprétait à sa manière en disant : « Quand une fois on a trouvé le moyen de prendre la multitude par

l'appât de la liberté, elle suit en aveugle pourvu qu'elle en entende seulement le nom ».

L'explication de Bossuet, cependant, est un peu courte. Au rappel des tendances il faut ajouter l'organisation de la vie morale pour comprendre le rôle de l'idéal. Il fait, — si je puis employer cette image, — il fait office d'accumulateur et de régulateur. D'accumulateur parce qu'il concentre les tendances, incohérentes et tumultueuses de leur nature et qui se livrent fort souvent les unes aux autres des combats acharnés dans certaines âmes. On voit des personnes, sous des apparences de calme, en proie à des luttes furieuses qui peuvent aboutir à la dissociation des éléments de la personnalité. Parmi les cas que M. W. James nous rapporte, un bon nombre sont, à n'en pas douter, de simples crises de tendance, très intenses, presque des convulsions, accompagnées de ce sentiment vague de l'extériorité dont je parlais tout à l'heure.

Vienne l'idéal : il se fait un partage, et un partage, c'est déjà une organisation, une trêve, dans l'attente de la paix. Des tendances en conflit, une partie se groupe, et pour employer le mot de Stendhal, cristallise autour de l'image. Et par là tout d'abord elles s'affermisssent. C'est une grande erreur de croire que l'idée, le procédé de l'intellectualisation affaiblit la vie morale. Bien au contraire. L'idée morte, c'est l'idée abstraite, un cadre, une dépouille. Mais l'idée abstraite et l'idéal sont choses entièrement différentes. L'idéal entièrement évolué devient une idée concrète. A ce moment aussi le rappel des tendances acquiert toute sa force. Le paysan de 93 aurait peut-être disputé aux émigrés sa part des biens nationaux; peut-être aussi aurait-il défendu le sol héréditaire, comme sous François Ier et sous Louis XIV. Mais il se leva avec un enthousiasme qu'on n'avait pas vu depuis les croisades quand le mot patrie signifia tout à la fois liberté politique et sociale, lutte contre l'envahisseur, sauvegarde des intérêts matériels. Et ce fut en chantant, — en chantant la *Marseillaise*, — qu'il brava le feu.

Il est vrai, le jeu des émotions, des tendances et même des sensations paraît moins violent quand la fonction de l'idéal est organisée. C'est qu'elle agit à la façon d'un régulateur. Ce qui diminue, ce sont les soubresauts, les tourbillons, les remous du courant de la conscience. Il ne perd rien de sa profondeur ni de son volume.

Avons-nous moins de santé et d'appétit parce que nous faisons des repas réguliers que si nous prétendions nous rassasier au hasard du caprice? En réalité, l'effet de l'organisation, dans les fonctions mentales comme ailleurs, c'est de rendre la force moins apparente et plus efficace. Celui qui dépense son besoin de beauté à maudire toutes les cheminées d'usines en atteste la sincérité; il n'en prouve pas mieux l'énergie que celui qui se console des nécessités de l'industrie en détournant sa pensée vers les splendeurs de l'art.

La formation de l'idéal entraîne une division des fonctions psychiques qui n'est pas une opposition. Montesquieu, protestant contre l'esclavage des noirs au nom d'un idéal de justice, était en opposition avec son temps, mais non pas avec lui-même.

En raisonnant de la sorte, je simplifie un peu la question. Si Montesquieu avait eu des esclaves, son idéal l'eût mis en conflit avec son intérêt. Mais ces conflits sont mieux circonscrits, plus localisés; ils agitent moins que ceux qui restent purement affaire d'émotions et de tendances; ce qu'on appelle la froide raison peut en devenir juge; ils tendent à prendre la forme intellectuelle, et par là les troubles même deviennent plus réguliers.

L'idéal, en effet, l'idéal formulé, — et il tend à se formuler, — étant alors de la nature de l'idée, en suit la condition et les lois. Il devient, ce que l'émotion et la tendance ne sont pas, justiciable de l'analyse et de la critique logique.

Nous touchons ici une dernière question, qu'il est nécessaire d'indiquer en terminant et que j'appellerais le problème de l'évolution de l'idéal, si je n'avais déjà employé ce mot dans un autre sens. Disons, si l'on veut, les destinées de l'idéal.

Pourquoi, si l'idéal joue un rôle d'une si grande conséquence dans l'organisation de la personnalité, qui fait tout le problème de la vie morale individuelle, pourquoi ne gardons-nous pas loin de toute atteinte l'idéal que nous avons accueilli?

Hélas, cela ne dépend pas de nous. Il n'est pas besoin de connaître beaucoup l'histoire pour comprendre que nous ne sommes pas les maîtres d'organiser notre vie morale autour d'un point tout à fait fixe. Le soleil même et notre système planétaire se déplacent. Nous pourrions nous fixer si nous pouvions séparer la vie individuelle de la vie sociale. Les ascètes l'ont tenté; ils se sont perdus en hallucinations et en superstitions puériles. Nous avons besoin

de la vie sociale et de la vie individuelle et de leur harmonie. La vie sociale sans la vie personnelle est une dissipation; la vie personnelle sans la vie sociale devient aisément une corruption de l'âme.

C'est pourquoi, forcément, nous engageons notre idéal avec notre personne dans la vie sociale où nous rencontrons d'autres personnes et avec elles un autre idéal. Les anciens croyaient que leurs dieux se battaient au-dessus des armées et que, de ces duels aériens, dépendait le sort du combat. Constamment des formes d'idéal opposées se rencontrent et s'entrechoquent dans nos débats politiques, sociaux, esthétiques, religieux ou philosophiques. Ces combats ne vont point sans blessures. Je ne parle pas de tant de formes de l'idéal autrefois vivantes et que l'histoire a déposées le long de sa route. La foi monarchique, l'obéissance absolue à la volonté personnelle du souverain, a été fort commune en Europe au XVIIe et au XVIIIe siècles. La volonté de puissance, que Nietzsche prêcha d'un style éclatant, ressemblait à la *virtù* italienne de la Renaissance, une conception de la vie très individualiste, très forte, très élégante et un peu féroce, qui depuis avait disparu. L'idéal janséniste, si tragique, si « extra-humain », qui fit paraître de si grandes âmes dans des luttes si petites, qui donc l'incarne aujourd'hui?

Laissons les morts enterrer leurs morts. D'autres formes de l'idéal naîtront. Ce qu'il importe de voir, c'est que les conflits d'idéal amènent souvent un élargissement des consciences. C'est par là que l'opinion publique se forme, s'éclaire, s'élève au-dessus de l'appréciation étroite des intérêts particuliers. C'est par là aussi que des éléments nouveaux pénètrent dans des conceptions vieillies et par une extension nouvelle qu'ils leur donnent, en prolongeant la durée et les services. Notre conception de la justice dérive, à son origine, du talion. Nous avons déféré à la société le droit d'exercer la vindicte. Nous lui imposons le devoir de prévenir le crime par la protection de l'enfance, par l'éducation, de le guérir quand il est possible, par la rééducation. Il n'y a pas eu de révolution dans notre conception de la justice. Des notions nouvelles s'y sont incorporées et la transforment peu à peu. Et l'idéal, en se modifiant, change la direction des tendances et finalement les tendances elles-mêmes.

Telle est la supériorité de la fonction de l'idéal sur les autres procédés d'organisation de la personnalité; c'est par là qu'il est le plus efficace, peut-être, le plus souple aussi; c'est le procédé qui offre le plus de prises à la réflexion et, par suite, celui qui permet le plus riche développement de la vie morale et son achèvement le moins imparfait, par cela même qu'il l'éclaire de la lumière de la pensée.

C'est pourquoi l'idéal est impérissable. Nous pouvons redire ce mot, non comme un acte de foi, mais comme l'expression des nécessités inéluctables de la vie. Une heureuse fatalité, la loi de notre nature, nous pousse vers la claire conscience, vers cette connaissance de nous-mêmes, de nos conditions, de notre action, qui nous assure progressivement la disposition de notre être et à son terme se confond avec la liberté.

Mais nous ne saurions raisonner utilement en partant d'un terme que nous n'avons pas atteint, que nous sommes incapables de définir et qui ne signifie pour nous que la direction de notre développement, l'orientation de l'effort. Ce qui est illusoire quand on parle de l'idéal, c'est de partir de l'idéal pour venir à l'homme. Il faut partir de l'homme et de l'idéal qu'il se fait pour aller à l'idéal qui se fait et pour travailler à le faire. L'idéal n'est pas un but : le but c'est de vivre; ce n'est pas un principe abstrait et vide, ce n'est pas une agitation sans règle, l'idéal est une fonction. Ceux qui le définissent dans l'absolu et ceux qui l'assimilent au rêve s'aveuglent également sur sa nature, sur son action et peut-être sur sa beauté. A égale distance de ces deux thèses, qui sont deux négations, nous pouvons le reconnaître, le déterminer avec certitude, sur le terrain même des faits, en suivant le chemin de l'histoire, aux stations douloureuses où il a fleuri de résignation les plus sombres amertumes comme aux glorieuses journées où les hommes se sont levés pour acclamer la raison, pour affranchir la conscience et pour placer la Cité moderne sous l'invocation de la justice et de la liberté.

MAURICE MILLIOUD.

LA GUERRE ET LA PAIX

AU POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE

Je voudrais essayer de montrer ici que l'idée de la paix internationale n'est pas inspirée par un vague sentimentalisme, mais qu'on peut, par une argumentation rationnelle, défendre cette idée, la paix, comme conforme à la logique la plus sévère et à la morale la plus rigoureuse.

Cet article m'a été surtout inspiré par la critique de M. Jankélévitch dans la *Revue philosophique* (janvier 1908, p. 71 à 91). M. J. a eu la très louable intention de tenir la balance égale, en toute impartialité, comme il le dit lui-même, entre les amis de la paix et les amis de la guerre. Il avoue ne pouvoir formuler aucune conclusion précise; car il s'est complu à distribuer blâme et éloge à droite et à gauche, indifféremment : sur tel point, condamnant les pacifistes; sur tel autre point, les approuvant, et prétendant par cet éclectisme arriver à une sorte d'opinion moyenne plus proche de la vérité vraie que l'opinion extrême, soit celle des amis de la paix, soit celle des amis de la guerre.

Il me pardonnera sans doute si je mets dans ma réponse quelque vivacité, et si sa théorie de l'opinion moyenne, limite des deux opinions contraires, me paraît inacceptable.

Je répondrai aussi à quelques-unes des idées émises par M. Constantin dans son récent livre sur « le rôle sociologique de la guerre ». Quoiqu'il y ait, dans cet ouvrage de deux cent cinquante pages, cinquante pages seulement qui se rapportent à la guerre, ces cinquante pages sont assez importantes pour qu'une réponse paraisse nécessaire.

Quant au livre de M. Steinmetz, *la Guerre, moyen de sélection collective*, il me paraît que c'est seulement l'audacieux paradoxe d'un reître.

Enfin, plus récemment, M. Faguet a exposé, avec beaucoup de verve, les opinions des pacifistes et des *bellicistes*, cherchant à être impartial, mais inclinant, quoiqu'il l'ignore peut-être, du côté des bellicistes.

Les opinions émises par ces divers écrivains me paraissent devoir être réfutées.

I

On peut faire des conjectures sur l'avenir réservé à l'humanité. On peut parler d'un avenir pacifique, ou d'un avenir guerrier; affirmer qu'il y aura encore des guerres ou qu'il n'y en aura plus, que le nombre en sera augmenté ou diminué, qu'elles seront plus cruelles ou moins cruelles que les guerres du passé, en un mot on peut longuement disserter sur l'avenir de paix ou de guerre réservé aux nations européennes. Mais, quelque intéressantes que soient ces prophéties sur le sort ultérieur de l'humanité, elles seront toujours assez incertaines, comme toutes les prophéties. En effet, même lorsqu'il s'agit d'un avenir très prochain, il nous est interdit d'affirmer quoi que ce soit. A plus forte raison, lorsqu'il s'agit de cent ans, ou de deux cents ans. Les pacifistes ou les amis de la guerre peuvent avoir sur ce sujet les mêmes opinions ou des opinions différentes. Il n'importe. En réalité, la conviction des uns et des autres est à peu près d'égale et de médiocre valeur.

Or, quoique M. J. se donne beaucoup de peine pour l'établir, le rôle des pacifistes ne consiste pas à dire : « il n'y aura plus de guerres », mais bien à dire : « il faut nous efforcer de faire disparaître les guerres. Ce sont là deux propositions bien différentes : et je ne vois pas pourquoi M. J. confond ce qui ne doit jamais être confondu : *a*. ce qui sera dans l'avenir; *b*. ce qu'il faut tâcher de faire pour l'avenir.

En effet, pour toute personne soucieuse de sa dignité humaine, le devoir moral n'est pas adéquat au fait. Ce qui constitue la moralité, c'est précisément l'effort vers un certain idéal individuel dont la réalisation sociale importe relativement peu.

Que dirait-on d'un moraliste qui, voyant la consommation croissante de l'alcool, ne voudrait pas en refréner l'abus, sous prétexte

que, chaque jour, les populations en consomment davantage? De même, quoique évidemment les nations soient de plus en plus sur le pied de guerre, et, quoique, de toutes parts, le bruit des armements retentisse, nous pouvons parler d'un idéal moral supérieur à cette sinistre réalité.

Autant vaudrait alors approuver les *Apaches*, parce que les attentats nocturnes augmentent chaque jour dans les faubourgs des grandes capitales.

Rien n'est plus injuste que de reprocher aux pacifistes leurs illusions. Ils ne s'en font certes pas autant que M. J. semble le croire. Même, s'ils parlent aussi énergiquement en faveur de la paix, c'est qu'ils sentent les guerres plus menaçantes. S'ils continuent à développer leurs idées avec tant d'acharnement et de courage, c'est parce que l'opinion publique est contre eux. Ils insistent d'autant plus qu'ils sont plus impopulaires, et l'impopularité ne les épouvante pas. S'ils ne redoutent pas d'aller contre le grand courant belliqueux qui emporte les nations, c'est parce qu'ils comprennent le danger d'une sanglante et peut-être prochaine conflagration européenne qu'ils cherchent à en préserver leurs concitoyens.

Pour prendre encore une comparaison : voici des médecins qui forment des ligues, des sociétés, des congrès contre la tuberculose. On ne va pas leur dire : « pourquoi entreprendre cette lutte? Ne voyez-vous pas qu'il meurt des tuberculeux à foison? Les hôpitaux sont encombrés de phtisiques. Dans les casernes, dans les écoles, dans les faubourgs, dans les ateliers, à la campagne même, partout, la tuberculose fait ses ravages. A quoi bon alors vous en occuper? » Les médecins auraient le droit de répondre que c'est à cause des ravages de la tuberculose qu'ils s'occupent de la tuberculose.

Si la guerre n'était pas menaçante, les paroles des pacifistes seraient parfaitement oiseuses. Un jour viendra peut-être où elles seront inutiles. Elles n'auront plus de raison d'être quand nulles menaces de guerre ne seront suspendues sur nos têtes. Mais ces temps ne sont pas proches, et nous parlerons de la paix, tant que le régime de la paix ne sera pas définitivement établi.

Donc il ne s'agit pas du tout de savoir quel sera l'état futur de l'humanité, mais bien quel est le devoir moral de tout citoyen

libre, dépourvu de préjugés. Deviner ce qui sera, c'est une tentative assez vaine, et qui n'a aucune relation avec la morale. Il est juste, il est légitime, au lieu de prévoir l'avenir, de savoir ce qu'il faut faire. *Faites votre devoir et laissez faire aux dieux*, comme disait le vieil Horace. Nous ne prétendons pas au rôle de prophète, mais au rôle de moraliste, et c'est une fâcheuse confusion que de dire : « voilà ce que sera le monde » au lieu de dire : « voilà ce qui est le devoir de l'homme ».

Il s'ensuit que toutes les considérations historiques sur le rôle joué autrefois par la guerre, si intéressantes qu'elles puissent être au point de vue historique, ne le sont guère au point de vue philosophique, car les conclusions qu'on va déduire du passé seront toujours des hypothèses. L'avenir nous échappe. Rien ne nous affirme que, par cela même qu'une chose a toujours été, elle sera toujours. Au contraire, le probable, c'est le changement. Le raisonnement cher aux défenseurs de la guerre : « ce qui a toujours été sera toujours », est enfantin, car on pourrait faire le raisonnement inverse, lequel serait tout aussi vraisemblable : « ce qui a toujours été ne peut pas continuer à toujours être ».

D'autant plus, ainsi que le dit M. J. lui-même, que la volonté humaine joue un certain rôle dans la marche des événements. Il est impossible d'admettre que nos actes, nos écrits, nos paroles ne modifieront en rien la marche inéluctable des choses. Assurément nous sommes, les uns et les autres, en tant qu'individus, peu de chose dans l'immense machine sociale. Soit! Peu de chose, mais quelque chose. Et ce quelque chose, si minime qu'on le suppose, n'est pas une quantité négligeable.

Donc nous pouvons, à moins d'admettre l'absurde et désolante théorie d'une fatalité absolue, agir dans une certaine mesure sur la marche des événements. C'est assez pour justifier notre action : c'est assez pour dicter notre conduite. Par conséquent, au point de vue moral, il n'est pas douteux que nous avons le devoir de chercher un certain idéal social. Et ce devoir est plus facile à connaître que la pénétration des mystères du futur.

Voilà, si je ne me trompe, le côté philosophique, le côté moral de la question. Il ne s'agit ni d'histoire ni de politique. Il s'agit du devoir; ce n'est pas un problème d'archéologie, d'anthropologie ou d'érudition : c'est un problème de morale.

II

Laissons donc de côté la prévision de l'avenir, et voyons si le devoir moral est de préparer la paix ou de préparer la guerre.

M. J. nous reproche d'avoir recours aux arguments qui frappent la sensibilité et l'imagination, et par cela même de n'avoir pas fait œuvre de philosophe.

Mais ici je ne comprends plus, et je regrette que M. J. ne se soit pas donné la peine d'analyser ce syllogisme simple que je me permets de lui présenter sous cette forme élémentaire :

Majeure : La guerre crée le malheur et la misère.

Mineure : Or nous devons éviter la misère et le malheur de nos concitoyens.

Conclusion : Donc nous devons éviter la guerre à nos concitoyens.

En saine logique, ce syllogisme est inattaquable, et, si je ne l'ai pas présenté sous cette forme pédantesque, c'est que j'espérais que M. J. comprendrait sans cela.

Chose étrange, M. J. reconnaît qu'il se déclare *désarmé* devant les horreurs de la guerre. Pourtant, quelques instants après, il cherche à les pallier, et, pour ce faire, il a recours à un argument assez singulier. Certes, dit-il, la guerre coûte extrêmement cher : mais est-ce que le tabac et l'alcool ne coûtent pas aux populations aussi cher que la guerre? Certes, dit-il, il y a, dans l'armée, syphilis et tuberculose, débauche et corruption ; mais n'y a-t-il pas d'autres causes de démoralisation dans la vie moderne?

Vraiment l'argument est singulier. C'est comme si on venait dire à un individu se ruinant au jeu, et avec des femmes : « Puisque vous vous ruinez avec des femmes, continuez à vous ruiner aussi avec le jeu ». Parce que l'alcoolisme ruine une nation, ce n'est pas une raison de vouloir continuer le militarisme qui contribue aussi à sa ruine.

Il y a la misère A et la misère B. Donc, puisque nous avons la misère B, ne cherchons pas à combattre la misère A. Tel est le raisonnement de M. Jankelevitch. Il me paraît peu convaincant.

Jusqu'à présent je n'ai pas encore pu saisir pourquoi M. J.

oppose la raison à la sensibilité. D'après lui, quand on parle du service militaire qui impose deux ans de caserne à tous les jeunes gens valides, quand on raconte des massacres de cent mille hommes sur un seul champ de bataille, quand on cite l'histoire des colossales contributions de guerre, des villes prises d'assaut, des cuirassés coulant à pic, des moissons ravagées, des villages pillés, des malades agonisant par milliers dans les hôpitaux, des campagnes dévastées, des fusillades et des otages, on fait appel à la sensibilité et pas du tout à la raison.

Quoi! tous ces maux, toutes ces horreurs n'auraient rien à faire avec la raison! La raison ne se préoccuperait pas de ces vétilles! Mais alors, qu'est-ce qu'elle chante, cette raison, comme disait le bon M. Jourdain à son maître de philosophie?

Si la raison ne doit pas tenir compte des souffrances humaines et du progrès de l'idée, la raison est bien près d'être la déraison.

Nous savons tous, en dépit des sophismes, que la guerre, envisagée en soi, n'a jamais pu réaliser d'autre progrès que la perfection de l'artillerie, ou un plus savant armement de l'infanterie; c'est quelque chose, certes, mais on admettra bien que c'est un des petits côtés de la mécanique industrielle moderne. En fait, le progrès n'a jamais été une conquête militaire. Le progrès fut toujours une conquête pacifique. Les auteurs du progrès, c'est Lavoisier, Cuvier, Kant, Darwin, Cl. Bernard, Pasteur, qui n'étaient, ni les uns ni les autres, des hommes de guerre.

« La sensibilité a sa logique, dit M. J.; la raison a les siennes, et ces deux logiques suivent des directions divergentes. »

Voilà une proposition qui me paraît peu facile à défendre.

En réalité, la sensibilité et la raison convergent absolument. La sensibilité nous montre où est le mal : la raison indique qu'il faut le combattre, et c'est la même logique, très rigoureuse, qui va intervenir pour nous imposer cette conclusion formelle : *il faut combattre le mal.*

Si je vois dans la rue un individu assassiné et mutilé, ma sensibilité pourra être émue, mais ma raison ne va pas me faire conclure que ma sensibilité est irrationnelle. Pour prendre les expressions de M. J. (auquel j'en laisse d'ailleurs toute la responsabilité), la logique de ma sensibilité et la logique de ma raison aboutiront au même résultat, à savoir qu'il faut à l'avenir, autant que possible,

éviter de pareils massacres, et obtenir le juste châtiment du coupable.

De même, si je vois des pays ravagés par la guerre, le progrès paralysé par l'écrasant souci de la chose militaire, les états évoluant fatalement à la banqueroute, une guerre atroce suspendue sur deux ou trois grandes nations; alors ma sensibilité sera mise en jeu. Mais cette émotion ne va pas être contradictoire avec les enseignements de la raison. Au contraire, elle me fera considérer, non seulement comme douloureux, mais encore comme irrationnel le meurtre de cent mille jeunes gens et l'esclavage de toute une nation.

La raison nous commande de chercher le moindre mal ou le plus grand bien. Donc, puisque la guerre est un grand mal et que la paix est un grand bien, la raison, tout autant que la sensibilité, nous dit qu'il faut tâcher d'abolir la guerre.

III

Si encore des arguments à demi rationnels pouvaient être invoqués en faveur de la guerre, je comprendrais qu'on mît en balance l'utilité des guerres et les massacres cruels, mais nécessaires, qu'elles entraînent. Et, en effet, M. Constantin, M. Steinmetz, et, après eux, avec plus de modération, M. J. ont tâché de justifier l'utilité des guerres. Nous allons chercher à dégager leurs arguments pour voir à quoi réellement ils se ramènent.

Il leur est impossible de nier qu'un grand peuple ne puisse contre tout droit écraser un petit peuple. Et alors, pour simplifier, ils se refusent à examiner le cas des guerres qui peuvent naître entre un grand et un petit peuple. « Laissons la chose, disent-ils, hors de discussion. » Mais ce mode de raisonnement est vraiment par trop commode. Une objection les gêne; qu'un peuple faible peut être écrasé par l'iniquité d'un peuple fort, et alors ils se débarrassent de cette objection en disant : « *Ne parlons pas de cela* ». C'est répondre à une objection grave par une pirouette. Il faut laisser cette argumentation aux journalistes.

Nous n'aurions aucune peine à trouver dans l'histoire des cas où un grand peuple a injustement attaqué un peuple faible. L'Autriche

et la Prusse ont envahi le Danemark, il y a cinquante ans, et cette guerre injuste a été un des grands malheurs du siècle, par les conséquences qu'elle a entraînées.

C'est donc une assez sinistre plaisanterie que de dire : ces guerres entre grands et petits peuples ne compteront pas. Et pourquoi ne compteraient-elles pas? Est-ce que l'Angleterre n'a pas écrasé les Boers? Est-ce que la Russie, l'Autriche et la Prusse n'ont pas commis la plus grande infamie de l'histoire en dépeçant la Pologne, plus faible que ces trois colosses, unis dans le brigandage?

Prétendre que le triomphe est toujours du côté du meilleur est une ineptie; car rien ne nous indique que, si un conflit survenait entre l'Allemagne et le Danemark, la justice, la vérité, le droit seraient du côté de l'Allemagne. Et il est impossible de supposer qu'il n'y aura désormais de guerres qu'entre nations de force égale.

Pourquoi aux petites nations enlever le droit à la vie, le droit à la justice? Puisque l'on parle de logique, c'est une fantaisiste logique que d'oublier, ou de condamner d'avance à l'humiliation, la Suisse et la Belgique, le Portugal et les Pays-Bas, l'Argentine et le Danemark, la Grèce et la Roumanie, sous prétexte que ces petites puissances ne comptent pas et qu'une grande puissance ne daignera pas leur faire la guerre.

Que, dans une guerre engagée entre deux nations de force militaire à peu près égale, la victoire soit du côté du plus fort, et que cette plus grande force dépende autant de la force morale que de la force matérielle, j'y consens. Mais il s'agit de savoir s'il y a vraiment grand avantage à ce que la décision dernière résulte d'un conflit armé.

Puisqu'on nous reproche de ne pas assez insister sur le côté philosophique et logique de la question, nous opposerons aux arguments de M. J. un dilemme entre les deux cornes duquel il lui sera difficile de se mouvoir.

Après une guerre, le traité de paix qui sera conclu sera conforme ou non au droit. Si ce traité est conforme au droit, le litige aurait été certainement résolu dans le même sens par un tribunal d'arbitrage équitable. Si ce traité n'est pas conforme au droit, il est brutal, violent, inique, et c'est un mal pour les deux pays, et pour le monde entier.

En effet, quelque militariste qu'on suppose l'Europe future, une guerre quelconque devra toujours prendre fin, et elle ne pourra prendre fin que par un traité de paix. Quel sera, sur un traité d'arbitrage, l'avantage de ce traité de paix, conclu après une longue, et ruineuse, et sanglante guerre? Pour moi, je n'en vois pas un seul. Ce traité de paix aura coûté des milliards. Ce traité de paix aura amené la mort de quatre cent mille hommes. Ce traité de paix sera peut-être la violation des droits les plus légitimes. Ce traité de paix préparera pour l'avenir une future guerre, plus ruineuse et plus sanglante encore que la guerre précédente. *Voilà tous les bénéfices d'un traité de paix conclu après une guerre par rapport à une décision arbitrale non précédée par une guerre.*

Et alors je demande à l'impartialité de M. J. : De quel côté est la raison? De quel côté est la logique? Est-ce la raison qui force quatre cent mille paysans innocents à *s'entretuer sans se haïr*? (L'expression est de Bossuet.) Est-ce la logique qui, pour un avantage de quelques millions de francs, fait sacrifier plusieurs milliards? Trouverait-on logique le joueur qui risquerait toute sa fortune, avec l'espoir de n'en gagner que le vingtième?

A moins qu'on ne suppose, avec M. Steinmetz, que la sélection individuelle développe les qualités égoïstes, et que, pour développer les qualités altruistes, il faut la sélection collective?? (c'est-à-dire la guerre??). Sans la guerre l'humanité rétrograderait au point de vue moral. Mais j'ai suffisamment, dans mon livre, réfuté cette opinion pour avoir à peine besoin, je pense, d'y revenir[1].

Le principe de la guerre, c'est le droit du plus fort, ce qui n'a rien à faire avec la morale. Le principe de la guerre, c'est la négation de la propriété, ce qui est contradictoire avec notre idée actuelle du droit. Le principe de la guerre, c'est, en un mot simple et compréhensif, le pillage. Et cela aussi bien de nos jours, dans notre Europe soi-disant civilisée, comme chez les barbares peuplades africaines, comme jadis dans le monde entier. Que le soldat pillard, nègre ou lansquenet, apache ou mousquetaire, légionnaire ou Peau-Rouge, développe, dans le cours de son épopée guerrière, certaines qualités individuelles de courage, de présence d'esprit, de hardiesse vis-à-vis de la mort et du danger, c'est incontestable.

1. Voyez aussi *Revue philosophique*, 1906.

Mais ce serait alors réhabiliter les coureurs de routes, les escarpes et les cambrioleurs. Si tel est l'idéal moral et logique que se proposent les anti-pacifistes, rien de mieux. Le monde sera alors divisé en deux parts, ceux qui pillent et ceux qui sont pillés. Ou plutôt il n'y aura plus d'autres préoccupations que de se mettre hors d'atteinte du pillage, et d'être assez fort pour pouvoir jouer à son tour le rôle de pillard.

Au fond, c'est à cela qu'aboutissent toutes nos sociétés guerrières; la première préoccupation de chaque grande nation contemporaine est d'être assez forte, non seulement pour ne pas subir, mais encore pour pouvoir faire une guerre injuste. Autrement dit c'est l'anarchie, et je suis surpris que les bourgeois qui redoutent l'anarchie dans les rapports individuels des citoyens entre eux, préconisent avec de grandes phrases l'état de guerre, c'est-à-dire l'anarchie entre les nations européennes; car les gouvernements de ces nations ne sont pas moins éhontés dans leurs appétits et leurs iniquités que ne le seraient des bandes anarchistes.

IV

M. Faguet n'adopte heureusement pas toutes les théories des bellicistes; mais il est porté par un secret penchant à considérer la force comme une personne plus digne de respect que toute autre. D'ailleurs il se fait une idée assez singulière du droit, puisqu'il le regarde comme étant l'apanage du faible. « Le droit, dit-il, est la faiblesse menacée par la force. »

Mais nullement! La faiblesse ou la puissance n'ont rien à faire avec la justice. Je suis attaqué injustement; il importe peu pour la justice de ma cause, que l'agresseur inique par un individu plus fort soit plus grand ou plus petit, plus riche ou plus pauvre, plus fort ou plus faible que moi. Et j'aurai le droit pour moi, quelle que soit ma position de force ou de faiblesse vis-à-vis de mon agresseur.

Autrement dit le droit et la force ont deux idées qui ne sont pas *contradictoires*, mais qui sont *indépendantes*.

Lorsqu'un tribunal décide entre deux individus, il ne se préoccupe aucunement de savoir qui est le plus beau, ou le plus riche,

ou le plus jeune; mais seulement qui a raison et qui a tort. Et, pour décider, il interroge la loi écrite et la loi naturelle, les traditions et le code; en un mot la justice, indépendante, en une large mesure, des conditions extérieures.

L'essence même du droit, c'est qu'il ne dépend pas des qualités inhérentes aux individus en cause, et que la personnalité des parties ne compte pas. Qu'elles soient puissantes ou débiles, peu nous importe; ce n'est pas d'après leur vigueur ou leur faiblesse que la justice décidera.

Puisque l'essence du droit c'est l'impersonnalité des parties, il est nécessaire qu'un jugement impartial soit rendu par une autorité impartiale. Or cette autorité ne sera impartiale que si elle est étrangère aux deux parties qui sont en conflit.

Nul n'est juge dans sa propre cause. Voilà une vérité élémentaire. Et pourtant elle indigne M. Faguet. Il ne comprend pas qu'une nation soit condamnée en ses prétentions *par un tribunal composé en majorité d'étrangers.*

Eh bien! il y a là une singulière conception de la justice. Dans une affaire qui touche nos intérêts, les étrangers seuls peuvent être des juges équitables. Un tribunal qui serait constitué par nos parents et amis n'aurait pas grande chance de rendre bonne et due justice. On aurait le droit d'avance de récuser de pareils juges.

Voici un conflit entre le Portugal et l'Angleterre. D'avance je considère les Portugais et les Anglais comme suspects de partialité, et d'avance je les récuse.

Aussi bien ne puis-je souscrire à l'opinion de M. Faguet sur le caractère de ce qui est le droit. Le droit n'est nullement la pitié. Le droit n'est nullement le patriotisme. C'est quelque chose de supérieur à la pitié et au patriotisme. C'est, pour exprimer en un mot ce qui le constitue, l'égalité des personnes en conflit; ces personnes étant considérées comme des abstractions. Ce qui fait la force de nos tribunaux, c'est que l'individualité des parties contractantes n'est pas en jeu.

Or, à l'heure actuelle, la notion du droit triomphe (à peu près) dans les relations des individus entre eux. Elle n'existe pas dans les relations des nations entre elles. Il est temps qu'elle triomphe aussi dans les relations des nations entre elles.

Mon patriotisme ne sera pas ému si un pouvoir est institué,

supérieur à ma patrie elle-même. Il est déraisonnable de supposer que la nation à laquelle j'appartiens aura toujours raison. Sous peine d'un aveuglement qui me paraît monstrueux, mais qui ne paraît pas tel à M. Faguet, il faut admettre que ma patrie est capable d'erreur et d'injustice. Or, comme elle ne peut pas être juge dans sa propre cause, il faut qu'un tribunal, supérieur à elle, décide, et déclare qu'elle a raison ou tort, au point de vue du droit.

En somme, plus on examine cette question du droit international, plus on se persuade qu'il n'y a aucune différence fondamentale entre le droit des individus et le droit des nations. Mais M. Faguet veut que le patriotisme soit aveugle, et je crois bien que sur ce point nous aurions grand'peine à nous entendre; car je ne pense pas que l'aveuglement puisse jamais être une vertu, et qu'un peuple composé de patriotes aveugles soit plus avancé en civilisation et en évolution qu'un peuple composé de patriotes éclairés.

Et ce n'est pas là être antipatriote. Concevoir au-dessus de la notion de patrie la notion de justice, c'est être, à la bonne manière, un grand patriote. Que dirait-on d'un père de famille qui n'hésiterait pas, pour enrichir ses enfants, à spolier les familles voisines? Certes, l'amour de la famille est sacré, tout autant que l'amour de la patrie; mais cet amour serait maudit s'il nous conduisait au crime.

Or le crime, c'est la violation du droit d'autrui. Qu'il s'agisse de ma patrie ou de ma famille, il y a crime dès que le droit d'autrui est violé. Voilà pourquoi un tribunal suprême est nécessaire : car, dans ma propre cause, je ne puis être juge du droit.

Et non seulement cela est juste, mais encore cela est sage. Car, à tout prendre, le droit est une garantie, une protection, et, à moins d'être un criminel, je n'ai rien de mieux à désirer qu'une force tutélaire qui assurera mon droit.

V

Plaçons-nous à un point de vue plus élevé encore que celui de l'heure présente, et envisageons l'homme dans ses rapports avec le milieu ambiant. L'homme est un être faible, misérable, victime

de forces cosmiques qui l'écrasent. Isolé, il ne peut rien; mais, grâce au secours que l'intelligence et le travail de ses frères humains lui apportent, il peut arriver à pénétrer quelque peu ce monde ambiant, mystérieux pour lui. Il peut même parfois triompher de quelques-unes des forces supérieures qui l'environnent, et passer du rôle d'esclave à celui de maître.

L'homme est en effet un animal sociable, qui n'a de force que par l'association. Aussi les sociétés ne doivent-elles pas se combattre; car, en employant leur énergie à se détruire, elles n'aboutissent qu'à augmenter leur faiblesse. De même que l'homme isolé ne peut rien, de même les sociétés isolées ne pourront rien. Ce serait déjà inepte pour elles que de vouloir s'isoler; mais, quand elles viennent à se combattre, alors l'ineptie devient éclatante.

Croire que l'ennemi de l'homme, c'est l'homme, voilà, à mon sens, la cruelle (peut-être nécessaire) erreur du passé. L'effort des philosophes doit donc consister à persuader à l'opinion publique que l'ennemi de l'homme, ce n'est pas l'homme, mais l'ignorance des forces de la nature.

S'imaginer que la conquête de la vérité sera la conséquence d'un *maximum* de massacres humains, et non d'une patiente collaboration scientifique, c'est une si effroyable erreur de sensibilité, de morale et de logique, qu'on sera stupéfait d'avoir trouvé, même en nos jours barbares, tant de gens pour la défendre.

Charles Richet.

NOTES ET DISCUSSIONS

MYSTIQUE, SCIENCE ET MAGIE

Divers mémoires, entres autres ceux de M. Sageret[1] dans la *Revue philosophique*, de MM. Hubert et Maus dans l'*Année sociologique*[2], étudient, le premier particulièrement, le second incidemment, les rapports réciproques de la science et de la magie. Comme il était facile de le prévoir, leurs conclusions en faveur d'un antagonisme ne sont guère acceptées par les mystiques et les magistes.

L'Afrique du nord, terre classique des enchantements, est favorable aux recherches transcendentales et à la magie, aussi les Européens émigrés, comme les Orientaux, recherchent-ils volontiers l'extase ou ses formes mineures : clairvoyance, télépathie ou somnambulisme, et se livrent-ils souvent à la magie plus accessible. Il n'est assurément pas facile de savoir ce que peuvent soufis musulmans modernes et rabbins kabbalistes, gens réservés s'il en fut. Par contre les occultistes européens : gnostiques chrétiens, spirites ou théosophes à attaches hindoues plus ou moins pures, laissent entendre dans leurs conversations pleines de réticences que la mystique, la magie, d'une part, la science pure et appliquée, de l'autre, ne sont antagonistes qu'en apparence.

A travers les termes verbaux, différents selon les races et l'origine des formes mystiques, portant des empreintes sémitiques, alexandrines ou hindoues, amorphes chez les plus plus récents mystiques, j'ai retrouvé en Afrique un fond commun universel, preuve d'une unité de l'esprit humain dans tous les ordres de pensée. Je prendrai la liberté de condenser en un régime synthétique les arguments qu'il apporte en faveur d'une conciliation entre le monde sensible et le monde transcendental, entre la mystique, la magie et la science.

On aurait à tort comparé la magie à la science, quand la mystique correspond à la science pure et la magie seulement aux applications

1. *Revue philosophique*, mars-avril 1907. De l'esprit magique à l'esprit scientifique.

2. *Année sociologique*, 1902-1903. Hubert et Maus : Esquisse d'une théorie générale de la magie.

scientifiques. Ainsi mise au point la question serait plus nettement posée et ne pourrait plus dévier.

La mystique, science des essences pures, connaissance du monde transcendental par l'hyperconscience innée ou acquise, n'utilisant pas les organes sensibles corporels, paraît à beaucoup fondée sur des jugements, *a priori*, obéir au sentiment plutôt qu'à la raison. Or, dans tous les pays, de tous les temps la mystique a nettement affirmé son caractère expérimental, son information *a posteriori*. Par l'extase ou ses formes inférieures : clairvoyance, somnambulisme, télépathie, les mystiques croient obtenir rapidement et directement la connaissance des pensées individuelles ou collectives, des lois cachées de la nature ou des causes qui les expliquent. Ils auraient à leur disposition un double subtil du corps humain ordinaire : corps astral des occultistes, périsprit des spirites, *sharira* des Indous, *naphesch* des juifs et *nefs* des musulmans, doué de sens particuliers plus parfaits que ceux que nous avons tous. Les lois du monde transcendental où ils croient vivre seraient déduites d'expériences personnelles, seraient des généralisations, des synthèses *a posteriori*. Ste Thérèse aussi bien que Mohy-ed-din parlent des effusions mystiques comme d'expériences très réelles [1].

On dit parfois que la mystique est surtout subjective et que la science est plutôt objective. La mystique est subjective en ce sens qu'elle ramène les faits transcendentaux à l'unité d'hyperconscience individuelle, mais elle croit avoir saisi ses objets hors d'elle-même, extérieurement. Si elle parle parfois d'identification, elle suppose toujours un dualisme initial entre sujet connaissant et objet à connaître. Elle est monoïdéique comme la science, l'attention la plus exclusive et la plus parfaite possible est commune à tous les désirs de connaissance, est indispensable à leur satisfaction. La science n'est ni plus ni moins subjective que la mystique, elle reçoit, il est vrai, les impressions des objets extérieurs, à travers les organes renforcés par les instruments, mais la perception du savant se passe nécessairement dans sa pensée, subjectivement par conséquent, il synthétise ses impressions sensibles, les ramène toujours à l'unité compréhensive de l'esprit. Toutes deux sont donc à la fois subjectives et objectives comme toutes les connaissances humaines.

On a opposé la logique des sentiments dans la mystique à la logique de l'esprit dans la science, cette opinion semble artificielle aux amis de la mystique. Le savant préparé par une gymnastique intellectuelle au maniement de notions, matériaux d'édifices futurs, gymnastique comparable à l'ascèse, s'abandonne involontairement à la logique des sentiments, quand il prévoit, selon ses préférences

1. M. Ribot, *Psychologie de l'Attention*. Miguel Azin Palacio : *Algazel*, Comas Zaragoza, 1901. — *Psychologia del extasis en cultura española*, n° 1, Madrid, 1906. — *Homenaje a Menendez y Pelayo*, Suarez, Madrid, 1899.

ou ses tendances originales personnelles, l'hypothèse ou la théorie, quand il a l'intention presque extatique d'explications nouvelles. Il coordonne les faits ensuite, selon les directions intuitives, établit, par synthèse de résultats expérimentaux, la loi qui les régit et en assure la régularité dans l'avenir. Le processus est le même, quand, après l'exercice de la gymnastique ascétique, le mystique attend les phénomènes de l'extase et de la télépathie, connaît directement les essences dans l'état extatique, relie les observations ou les expériences auxquelles il s'est livré, au retour de l'extase ou de la transe, lorsque la conscience habituelle a repris sa vie normale et que l'hyperconscience momentanée lui a cédé la place [1]. La logique des sentiments et celle de l'esprit s'emparent tour à tour de l'esprit du savant aussi bien que de l'âme du mystique.

La science a la réputation d'être plus positive que la mystique, mais elle travaille à la fois comme sa sœur décriée dans le tangible et dans l'impalpable, produit, occasionne, modifie les phénomènes, avec contact ou à distance, à travers les intermédiaires transmetteurs solides, liquides, gazeux, impondérables même comme l'éther hypothétique.

La mystique utilise les mêmes véhicules dans ses élans et son expansion, elle évolue, dit-elle aussi, dans un milieu particulier, transcendental aux milieux physiques : l'*aour* des Hébreux, l'*od* des magnétiseurs, l'astral des occultistes. Elle croit vaincre plus facilement que la physique les obstacles de l'espace et du temps ou les négliger. Elle affirme se soustraire souvent au déterminisme des lois physico-chimiques. C'est ainsi qu'elle pourrait par la lévitation se jouer de la pesanteur ou lui faire équilibre, ne pas tenir compte dans la télépathie de l'impénétrabilité ordinaire des corps opaques pour nous. Elle obéit cependant en partie à ces lois et peut-être à d'autres que cherchent à vérifier les sociétés psychiques de tous les pays [2]. Les mystiques supérieurs n'admettent pas le surnaturel, mais la superposition de deux mondes, l'un supérieur; le monde transcendental accessible aux hommes évolués, à une élite, régi par des lois spéciales ou des modes spéciaux des lois du monde phénoménal objet de science; l'univers sensible, condensation matérielle plus grossière et inférieure au premier.

La science est moins voilée d'interprétations fausses ou bizarres en général, mais sa vulgarisation même permet à tous les hommes normalement doués d'en étudier les diverses théories. Le contrôle expérimental par les sens et les instruments qui en augmentent

1. *Revue philosophique*, nov. 1906. — Probst-Biraben, *L'extase dans le mysticisme musulman.*

2. Société anglaise pour les Recherches psychiques (Society for Psychical Research). Institut général psychologique de Paris, d'Arsonval, Fabre et Fouillée. Société des Sciences psychiques, Ch. Richet, Crooke, Moselli, etc.

l'acuité intermédiaires entre l'esprit et les choses, met la preuve des propositions scientifiques à la portée des gens moyennement instruits. La mystique, apanage de sociétés restreintes d'ascètes ou de saints, est traduite d'une façon variable selon le caractère individuel de celui qui en parle, revêt le vêtement symbolique approprié à l'état d'esprit des hommes au milieu desquels elle se fait jour. Ruysbrœck[1] n'a pas le même langage que Ste Thérèse, Djellal-ed-din Roumi ou Si Tidjani[2] que l'auteur hindou de la *Bhagavat Gita*. Jadis plus légendaire, la mystique est plus sobre chez les extatiques modernes du pays de Galles, comme la science fut embarrassée dans les théories les plus obscures et les plus fantaisistes, avant d'être simple et claire.

En somme, la mystique se séparerait pour le moment de la science officielle par le caractère transcendant de ses objets, de ses expériences, de ses connaissances, la rareté des phénomènes étudiés, la sélection des personnes susceptibles de se livrer à ses recherches. Elle espère prouver sa réalité et sa valeur, se prêter à la vérification scientifique immédiatement possible, c'est-à-dire de ce qui dans son domaine est le plus limitrophe du monde sensible, être reconnue si ce n'est comme la science majeure, dont les autres ne sont que des reflets, ou des branches inférieures, du moins comme le complément explicatif nécessaire de la science sensible à tous. Les deux branches du savoir humain seraient deux aspects différents et parallèles cependant du besoin insatiable de connaissance, appelés à se rejoindre et à se confondre dans une synthèse majestueuse.

Les analogies entre la magie application de la mystique et les sciences appliquées à l'industrie, par exemple, sont plus frappantes encore, nous disent les magistes. La magie ne serait mystérieuse et suspectée qu'avant une vérification scientifique des faits; reconnus vrais, ils seraient scientifiques, au même titre que les faits sensibles.

Si les sciences appliquées sont une humanisation de la science pure, la magie ne pourrait-elle être considérée comme une humanisation de la mystique? Le besoin de connaissance n'est plus le stimulant, le mobile de leur activité, elles ne sont désintéressées ni l'une ni l'autre. Elles poursuivent des fins pratiques, une mainmise sur la nature au moyen d'opérations techniques, facilitées par des symbolismes mathématiques ou rituéliques, introduisant également une régularité commode, une économie d'effort, dans l'application des forces ambiantes à la satisfaction de nos besoins ou de nos passions.

La magie s'efforce de connaître les propriétés cachées des animaux, des plantes ou des pierres, elle étudie les rapports invisibles, intan-

1. *L'ornement des noces spirituelles de Ruysbroeck l'admirable*, trad. Maurice Mæterlinck, librairie du *Mercure de France*.

2. *Le Mesnevi*, poème persan de Djellal-ed-din, trad. Lahiji, chez Trübner; *le Kounnache*, livre arabe mystique de Si Tidjani (non traduit dans les langues européennes).

gibles, subtils des corps et des phénomènes naturels pour les utiliser dans ses opérations. La science porte au contraire ses investigations sur les propriétés sensibles des mêmes phénomènes. On peut dire qu'elles sont avides également de surprendre et de mettre dans le domaine pratique les secrets de la nature [1].

Travaillant par des moyens différents, psychiques, fluidiques d'une part, objectifs et le plus souvent matériels de l'autre, bien qu'en partie fluidiques parfois aussi, en électricité par exemple, elles posent des bases identiques. Elles admettent avant tout les concepts de force, d'énergie, de potentialité, des théories générales, des systématisations hypothétiques communes. Elles tiennent pour accordés des principes d'émission, de propagation, de transformation, d'action et de réaction, de réflexion, de concentration et de disposition, de polarité. Hypothèses logiques et généralisations permettent dans la magie et dans la science appliquée de progresser sans cesse. Si les deux connaissances pures disent que la fin de toute recherche est le savoir, les deux applications affirment ensemble que savoir c'est pouvoir.

Un obstacle à l'identification des bases serait la distinction des milieux véhicules des forces. Or si la magie croit agir dans beaucoup de cas par transmission variable d'énergie modifiée à son gré, à travers un milieu impondérable, aour, od ou astral, la science affirme ébranler de proche en proche, mettre en vibration non seulement des conducteurs solides, liquides ou gazeux, mais un milieu auss impondérable que l'astral, c'est-à-dire l'éther.

L'une emploie sans doute les gestes et les formules, mais leur valeur n'est pas capitale, s'il faut en croire les mages instruits : soufis, kabbalistes ou thaumaturges européens. Les gestes seraient des adjuvants dans la direction des idées-forces, et l'on sait en psychologie normale que tout effort volontaire, tout phénomène d'attention est accompagné de mouvement ou de tendance au mouvement. Les formules des grimoires seraient des narcotiques de la conscience normale de l'opérateur comme les incantations des mystiques musulmans [2] ou hindous. Certaines formules auraient, il est vrai, la prétention de provoquer, par leur son musical, des vibrations spéciales du milieu propagateur de la force magique et susceptibles de produire certains effets. Dans cet ordre d'idées, n'a-t-on pas vu des médecins aliénistes endormir et anesthésier certains hystériques par la musique ou la production de bruits subits. Le savant qui observe ou expérimente s'aide de moyens analogues. Il prend des attitudes corporelles propres à faciliter son travail, il tend ses muscles quand il est attentif, marche dans son cabinet pour activer sa pensée, enfin

1. Magie naturelle de Kircher, de Paracelse. Magie naturelle des Orientaux (*Mille et une Nuits*).

2. Abd el Hadi ben Ridouane, dans la *Revue Africaine*, 1888. Sédir, chez Machuel, *Les Incrustations* (magie hindoue).

il endort par l'emploi de formules mathématiques le désir de rechercher les causes, qui gêne son monoïdéisme scrutateur des faits.

Si les effets psychologiques avec ou sans concomitants physiques ou physiologiques de la magie, ceux exclusivement physiologiques ou physiques produits par les opérations scientifiques, procèdent des lois analogues et parfois identiques, naturelles à des degrés divers, ne peuvent-ils être réunis en une technique et un art communs? L'antagonisme actuel réside ici comme dans les rapports entre la mystique et la science pure, dans un doute provisoire sur l'authenticité des expériences, des faits magiques, leur rareté, le monopole prétendu d'une production de phénomènes spéciaux réservée à un petit nombre d'hommes compétents. Si les faits occultes sont reconnus vrais par des savants impartiaux, ont satisfait aux exigences de la preuve, ont donné toutes les garanties demandées par la science moderne, la magie rentrera dans les applications générales ou spéciales scientifiques. La chimie a donné droit de cité à bien des découvertes alchimiques, on a des tendances dans les laboratoires à admettre la possibilité de la transmutation, de la décomposition des nombreux corps chimiques en un nombre restreint de corps simples, peut-être même de leur réduction à un seul. Les souffleurs du moyen âge pensaient-ils autrement? La psychologie étudie et accueille beaucoup de faits subconscients, anormaux, jadis considérés comme magiques. La médecine utilise la suggestion. Enfin les physiciens se rencontrent avec les mystiques dans leurs intuitions, confirment avec leurs expériences des hypothèses admises de tout temps par les mystiques comme des vérités fixées.

Les fidèles du transcendental sont unanimes à nier que la science ait détroné la mystique, que l'application scientifique ait remplacé la magie. Ils proclament au contraire que la science a retrouvé tardivement ce qu'ils connaissaient déjà. La clairvoyance, la communication télépathique, le magnétisme animal étaient incontestablement objets de croyance bien avant la connaissance récente des rayons X, la télégraphie sans fil ou l'hypnotisme. Pour eux la prophétie, l'intuition, l'inspiration des saints, des inventeurs, des poètes, des artistes existeront toujours, mais ne seront jamais expliqués par les physiologistes ou physiciens.

Tant que durera l'humanité, des illuminés croiront puiser directement des informations transcendentales dans un monde qui contient tous les possibles, réservoir collectif de la pensée humaine passée, présente ou future, communier même par une hyperconscience supposée avec des psychismes synthétiques supérieurs : âmes des planètes ou des astres par exemple.

Les mystiques et les magistes ont en Afrique comme ailleurs la ferme espérance de voir leurs connaissances prétendues et leurs phénomènes se fondre un jour dans une science unitaire, prête à tenir

compte de plus en plus de toutes les intuitions, de toutes les expériences pour atteindre le savoir agrandi, une puissance humaine augmentée.

Ils pourraient bien ne pas se tromper autant qu'on se l'imagine, car l'esprit humain travaille de bien des manières, présente des aspects bien différents, mais tend cependant à fondre toute multiplicité hétérogène en une synthèse homogène et harmonieuse.

PROBST-BIRABEN.

L'Arba (Algérie).

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

Walter Pollack. — Ueber die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung, als Beitrag zu einer Methodenpolitik. Berlin, Dümmlers Verlargsbuchhandlung, 1907. 1 vol. de 154 p.

« La croyance que le monde qui devrait être existe réellement est une croyance d'improductifs qui ne veulent pas créer le monde tel qu'il doit être. Ils supposent ce monde comme existant et cherchent seulement les voies et moyens qui leur permettent de l'atteindre. La volonté de vérité est une expression de l'impuissance créatrice de la volonté... La puissance de la volonté se mesure par l'aptitude plus ou moins grande à se passer du sens des choses, à vivre dans un monde dépourvu de sens, parce qu'on en organise soi-même un morceau. »

C'est à ces paroles de Nietzsche et à la conception nietzschéenne en général que M. Pollack rattache ses idées sur les fondements philosophiques de la recherche scientifique. On attribue, dit-il, aux questions de méthode une importance qu'elles sont loin de mériter. La méthodologie proprement dite n'est qu'une portion de la logique, et son rôle devrait être limité à l'exposé des méthodes en usage aussi bien dans la science en général que dans les travaux scientifiques particuliers. Mais au-dessus de la méthodologie et basée sur elle, l'auteur conçoit ce qu'il appelle une *Methodenpolitik* dont le but est de rechercher les moyens permettant de réaliser un travail scientifique fécond et efficace.

On considère généralement que la fin et l'aboutissement de tout travail scientifique consistent dans la recherche de la vérité objective. Avec Nietzsche l'auteur trouve cette manière de considérer la science comme étroite et de nature à paralyser l'action. De quel droit, en effet, pose-t-on à la science cette seule fin : la recherche de la vérité ? Existe-t-il des raisons méthodologiques ou autres qui empêchent de poser à la science d'autres fins, d'autre buts? Savons-nous seulement si la vérité absolue existe? Ne savons-nous pas, au contraire, que plus d'une fois, au cours de l'histoire de la philosophie, le doute s'est fait jour quant à son existence, doute qui a engendré le scepticisme, et succédant lui-même à des périodes d'idéalisme absolu ou de réalisme absolu?

Il n'y a qu'un moyen d'échapper aussi bien au scepticisme qu'à

l'absolu de l'idéalisme et du réalisme : c'est de résoudre l'être en activité, de poser la volonté comme élément primordial, fondamental de tout travail scientifique. Ainsi envisagé, ce dernier ne se borne plus à fournir des idées et notions générales, mais à réaliser certains « points de vue », à les expliquer et à les prouver. Et ces « points de vue » eux-mêmes constituent l'expression de l'être le plus intime du travailleur, une émanation de sa vie intérieure et se réduisent en dernière analyse à un acte, à une manifestation de la volonté s'attaquant à la réalité empirique.

Ce qu'on considère généralement comme un progrès de la science apparaît sous un autre rapport et en un autre sens comme une régression, les vérités n'étant jamais définitives, subissant sans cesse une différenciation, se transformant en hypothèses et en nouveaux problèmes. Et c'est ainsi que la science dans son ensemble apparait à son tour comme une grande hypothèse, comme un éternel point d'interrogation.

Au point d'interrogation, chacun a le droit de répondre à sa manière, conformément à ses aspirations fondamentales, et de se servir de la science pour justifier sa conception du monde et de la vie, pour réaliser son idéal. Le penseur n'est d'ailleurs pas tenu de prouver la légitimité du « point de vue » qui lui sert de point de départ, et c'est en cela que ce « point de vue » diffère d'un axiome. N'importe quelle représentation peut être érigée en « point de vue » et servir à concevoir l'Univers.

L'auteur a soin de nous avertir une fois de plus qu'en proclamant la légitimité de tous les « points de vue », il n'entend nullement proclamer en même temps le relativisme absolu de nos connaissances. Mais il s'élève et proteste contre la hantise de la vérité. A supposer même que la vérité absolue existe et qu'elle puisse être atteinte, rien n'est moins fondé que de prétendre qu'il n'existe qu'un seul moyen qui permette d'obtenir ce résultat. Il est évident, au contraire, que tous les moyens doivent être éprouvés, toutes les voies essayées et que la science doit être attaquée de plusieurs côtés à la fois. C'est en développant jusqu'à leurs dernières conséquences le plus grand nombre de conceptions possible qu'on a des chances de trouver celle qui mérite d'être retenue comme la plus juste, comme répondant le mieux à la réalité des choses.

L'auteur s'attache ensuite à montrer que la science telle que la considèrent Mach, Ostwald, Hertz pour les sciences physiques et naturelles, Rickert, Dilthey, Bernheim, Simmel pour les sciences historiques, se rapproche de sa propre conception de la science comme « combinaison et production de points de vue ».

Dr S. Jankelevitch.

II. — Psychologie.

Revault d'Allonnes. — Les inclinations : leur rôle dans la psychologie des sentiments. In-8, Paris, F. Alcan, 1908, 228 p.

« Les inclinations, dit l'auteur au début de ce livre, sont si peu étudiées aujourd'hui que l'on a peine à trouver dans la littérature psychologique actuelle quelque vue un peu générale sur ces sentiments. Une atmosphère de théologie et de morale semble régner sur cette partie de la psychologie et les psychologues sont comme découragés d'y pénétrer ». Malgré cette déclaration, nous ne sommes pas convaincu que ce sujet a été négligé par les contemporains : seulement ils l'ont traité sous un autre nom : — les *instincts*. Ainsi W. James (que notre auteur semble peu goûter) y a consacré un chapitre entier de sa *Psychology* (tome II, ch. XXIV). Je pourrai citer d'autres, notamment le plus récent, Judd, dans sa *Psychology (general Introduction*, ch. VIII). Toutefois, il faut accorder à M. R. d'Allonnes que le terme « inclinations » est un peu tombé en désuétude. Est-ce un mal? Je ne veux pas me livrer à une discussion verbale : mais le mot « instinct » n'a-t-il pas l'avantage d'abord de n'éveiller aucune idée théologique ou morale et de plus de convenir à un phénomène qui, sans changer de nature, peut être, suivant les cas, inconscient ou conscient.

Cette réserve faite, l'auteur donne une définition de l'inclination à laquelle je me rallie complètement et qui me paraît excellente : « C'est un complexus physico-psychologique, durablement organisé, doué d'une vie propre, opérant une série de sélections parmi les matériaux qui lui sont offerts » (p. 34).

On a proposé plusieurs classifications des inclinations, d'après leur durée, d'après leur objet, etc. L'auteur, après en avoir rappelé quelques-unes (Garnier, Mercier, etc.), les juge, avec raison, peu satisfaisantes. Il propose la sienne et les répartit, d'après leur nature psychologique, en trois classes : actives, intellectuelles, émotionnelles. Cette division me paraît contestable ; car on peut se demander si *toutes* les inclinations ne sont pas « de nature active », puisque toutes impliquent des éléments moteurs, soit sous la forme impulsive, soit sous la forme inhibitoire. D'ailleurs il faut remarquer qu'à cette classe, l'auteur ne consacre guère qu'une page qui traite plutôt de l'habitude. La réduction à deux formes, — intellectuelles, émotionnelles, — semblerait mieux justifiée.

Quoi qu'il en soit, le but principal de M. Revault d'Allonnes me paraît être l'exposé de sa théorie propre de l'émotion. Il résume d'abord dans leurs grands traits la théorie *périphérique* de James, Lange, Sergi, et la théorie *cérébrale* du Dr Sollier, d'après laquelle, dans l'émotion, c'est le cerveau qui se sent lui-même, par un fait de « cénesthésie cérébrale ». Il pense que la différence qui sépare les

deux théories est bien faible, la thèse de Sollier n'étant que la substitution des phénomènes cérébraux difficilement accessibles, aux phénomènes périphériques qui sont observables. Quant à sa théorie, il la désigne sous le nom de *viscérale* (p. 100).

Pour l'établir, il commence par un travail, en quelque façon négatif, qui consiste à établir que James attribue une importance beaucoup trop grande aux mouvements des émotions, à la mimique, dans la genèse des émotions. Il s'appuie principalement sur des expériences de Bechterew qui démontrent le caractère purement automatique des réactions mimiques. Les formes d'expression physiognomoniques, même complexes, sont régies par un appareil nerveux automatique qui est capable d'agir d'une manière indépendante : la couche optique (*thalamus*) et certaines parties du noyau lenticulaire et du noyau caudé sont le centre, sont les centres de cet automatisme mimique. — Chez l'homme, on a constaté que, dans certaines hémiplégies, la lésion des faisceaux pyramidaux qui vont de l'écorce au bulbe paralyse les mouvements volontaires de la face, mais laisse subsister, si la couche optique et ses annexes sont intactes, le jeu mimique de ces mêmes muscles faciaux sur lesquels la volonté n'a plus de prise. — Par contre, si l'écorce cérébrale est intacte, la destruction de la couche optique, chez l'homme comme chez les animaux, entraîne la destruction de la mimique automatique et laisse subsister par les voies cortico-bulbaires les mouvements volontaires de ces mêmes muscles.

Le travail positif de notre auteur consiste à étudier le rôle des influences viscérales. Pour cela, il examine d'abord les expériences de Sherrington. Ce physiologiste a pratiqué, sur des chiens, une section de la moelle au niveau de la base du cou; ce qui rompt la connexion entre le cerveau et les viscères abdominaux, thoraciques, pelviens, etc. : bref, en arrière des épaules, la presque totalité du corps est empêchée de contribuer aux processus nerveux de l'émotion dans leur phase centripète et dans leur phase centrifuge. Or, le physiologiste anglais a constaté que les chiens ainsi « apesthésiés » (c'est-à-dire dépourvus de sensibilité et privés de toutes connexions avec les centres nerveux conscients) donnent tous les signes du plaisir, de la colère, de la peur, du dégoût, etc.; et plusieurs de ses confrères ont admis la même conclusion. — Dans une autre série d'expériences, Sherrington est allé encore plus loin, en sectionnant les deux nerfs vagues du cou. Mêmes résultats ou à peu près et même conclusion.

M. Revault d'Allonnes croit au contraire que cette conclusion : que les animaux ainsi opérés sont capables d'émotions *réelles*, est conjecturale (p. 124). Il est plutôt disposé à n'admettre dans ces cas que des inclinaisons *inémotives*, accompagnées d'une mimique.

Mais l'interprétation de ce qui se passe dans la conscience des animaux est toujours douteuse; aussi notre auteur appuie principalement sa théorie viscérale sur l'observation d'une femme. Alexan-

drine..., qu'il a rapportée ici même[1]. Cette femme (à ce qu'elle dit) est privée de toute émotion, de toute sensibilité affective; elle se désole de ne pouvoir comme autrefois être touchée, inquiète, émotionnée. Il y a intégrité des réactions mimiques, de l'intelligence, de la volonté et des inclinations (p. 133).

Cette interprétation a suscité des critiques, notamment celles de M. H. Pieron et, en Allemagne, du Dr Œsterreich. Pour ce dernier, Alexandrine est une psychasthénique qui s'est suggestionnée elle-même. On s'explique difficilement comment cette femme ne ressentirait aucune émotion, lorsqu'à l'entrée subite de son fils, sa voix tremble, est changée, la respiration modifiée et les battements du cœur accélérés » (p. 175). M. Revault d'Allonnes discute ces critiques, après les avoir résumées, mais sans réussir, selon nous, à les supprimer.

« Les sensations somatiques, dit-il, étant abolies chez cette femme, alors que la plupart des réactions mimiques sont anormales, cette personne capable de s'expliquer, déclare spontanément, avec la netteté la plus parfaite, qu'elle ne ressent plus d'émotion subjective. On doit de même douter qu'il en ait été ressenti par les chiens du physiologiste anglais. Dans toute émotion, la donnée proprement affective paraît être constituée seulement par les sensations viscérales. Quant aux phénomènes mimiques; ils sont, conformément à l'opinion courante, non les facteurs, mais l'expression de l'émotion. »

Au reste, voici comment l'auteur résume sa théorie viscérale : « La théorie viscérale de l'émotion que nous proposons est à la fois périphérique et centrale. Elle repose sur une analyse expérimentale, encore incomplète sans doute, des impulsions centro-périphériques et des sensations périphérico-centrales qui conditionnent l'émotion. Elle présente comme étoffe des chocs affectifs les sensations viscérales, considérées tout aussi bien dans leurs aboutissements cérébraux que dans leurs origines extra-cérébrales. Elle considère comme distincts de l'affectivité les facteurs mimiques, intellectuels et actifs du complexus sentimental » (p. 136-137).

Je néglige plusieurs questions traitées incidemment dans ce livre. Je note pourtant l'étude sur la psychologie du temps, à propos du cas d'Alexandrine. M. R. d'Allonnes distingue avec raison le temps sensoriel, de courte durée, fondé sur nos sensations; le temps affectif fondé sur le rythme des fonctions physiologiques; le temps intellectuel qui est une construction de la mémoire et de l'imagination. Le second seul manque chez Alexandrine, en raison de son insensibilité affective. L'auteur, qui en donne de curieux exemples, fait cette remarque : Dans cette dissociation, « le sentiment du temps se comporte comme une véritable inclination » (p. 159). N'est-ce pas, sous une forme particulière, reconnaître l'identité de nature entre l'inclination

1. Voir *Revue philosophique*, décembre 1905, p. 592, 623. Pour les discussions sur ce sujet, voir aussi *Journal de psychol. normale et path.*, 1907, n° 4.

et l'instinct? L'opinion de Bain (qu'il adopte) sur les états de simple excitation (p. 51), c'est-à-dire ni agréables ni désagréables, est dans la même tendance. Si l'auteur avait adopté nettement cette position, il n'était plus besoin d'insister sur l'existence des inclinations « inémotives », puisque le caractère instinctif suppose, plutôt qu'il n'exclut, l'état neutre.

Les inclinations sont en connexion si intime avec tous les phénomènes de la vie affective : émotions-chocs, émotions proprement dites, passions, etc., qu'il est nécessaire de les circonscrire. Sans doute, cette séparation est un peu factice et il n'est pas toujours facile de la pratiquer : mais l'étude de M. Revault d'Allonnes eût été plus nette et plus ferme s'il s'était strictement limité au sujet indiqué par son titre.

TH. RIBOT.

J.-P. Nayrac. — LA FONTAINE, etc., in-8°, Paris, H. Paulin, 1908.

Il est peu de figures aussi intéressantes que celle de La Fontaine. Je comprends qu'elle ait tenté, après beaucoup d'autres, M. Nayrac. Il s'excuse de revenir sur un sujet si souvent traité, mais ses lecteurs ne lui en feront pas un reproche. Ce n'est pas qu'il n'y ait rien à reprendre dans son étude ; elle me paraît pourtant juste dans l'ensemble, au contraire du *La Fontaine* de Taine, qui me laissa jadis (je n'ai pas, il est vrai, revu l'ouvrage) l'impression d'un livre faux.

M. Nayrac étudie successivement dans son héros : l'hérédité et l'évolution physique ; l'évolution psychique ; la mémoire et l'association des idées; l'imagination, la méthode, la composition et la langue ; la sensibilité, l'affectivité, la volonté ; la philosophie ; la psychologie ; la mentalité ; le caractère. Je ne relèverai pas ici les résultats de son enquête : elle confirme assez bien, en somme, l'idée que tout lecteur attentif a pu se faire de notre cher et inimitable fabuliste. Mais M. Nayrac ajoute aussi quelques touches au portrait, et il ne manque point à justifier ses conclusions toujours prudentes.

Rien de plus juste, par exemple, que cette remarque : « La Fontaine doit être rangé plutôt parmi les psychologues que parmi les moralistes, parce qu'il constate et explique des faits ou des actions, plutôt qu'il ne les préconise ou ne les recommande. Il nous montre plus souvent le mal qu'il ne nous enseigne le bien. Il est artiste ou critique avant d'être moraliste. » (P. 172.)

Je laisse donc les détails du portrait psychologique proprement dit, et je viens à la définition du caractère, qui soulève une grosse question. M. Nayrac se refuse à expliquer le caractère de La Fontaine par aucun « mot-formule », à le faire entrer dans le cadre d'un système quelconque. Je pense qu'il a raison. Toute classification reste, semble-t-il, une classification des éléments du caractère, plutôt que des carac-

tères mêmes ; la réalité vivante déjoue, à peu près dans tous les cas, nos tentatives de réduction à quelque unité de type. Est-ce à dire qu'il n'y ait pas intérêt à rechercher, dans un individu donné, la composition des traits du caractère, leur valeur relative, leurs liaisons, leurs antagonismes? C'est un autre point de vue, u degré moyen, si l'on préfère, celui auquel s'est tenu M. Nayrac. Peut-être eût-il pu s'y appliquer davantage. Il y aurait à discuter, en ce cas, si certaines compensations ne s'établissent point entre le bien et le mal, entre le gain et la perte, quand nous considérons une figure sous tous ses aspects et que nous voyons l'ensemble d'un portrait. Que l'on accuse la paresse et l'indolence de notre fabuliste, son dédain de l'effort, sa faiblesse de volonté et son instabilité, son égoïsme naïf, son inaptitude à la vie pratique, son œuvre si considérable n'en atteste pas moins une application soutenue, une observation constante, une tension de l'esprit, volontaire autant que spontanée. Ses défauts mêmes ont pu être des conditions de cette œuvre, et... Ne chicanons point trop. La grande fonction de l'artiste n'est-elle pas de produire d'abord des œuvres d'art?

Nous avons ici, d'autre façon, un curieux exemple de la disconvenance ou du conflit possible entre les impulsions de notre machine physique et celles de notre esprit. Tandis que sa sensualité faisait du fabuliste un paresseux, un indifférent, en lui fournissant, d'ailleurs, des impressions, des images spéciales, son intelligence ouverte, sa curiosité scientifique et son esprit « positif », fort bien mis en lumière par M. Nayrac, enfin son profond sentiment de l'art et sa joie à parfaire ses ouvrages, triomphaient aux heures favorables des défaillances du tempérament. Ou, plutôt, son intelligence remplissait sa fonction en même temps que son tempérament suivait sa pente, alternant sans trop se contrarier ou se desservir, et l'on trouverait là, sans doute, une des raisons de son optimisme.

La Fontaine n'est pas éloigné de Descartes. Un rapprochement s'impose entre le fabuliste et le philosophe. S'ils n'ont certes pas le même tempérament, leurs intelligences sont voisines : c'est une autre preuve de l'indépendance relative du « caractère intellectuel ».

Resterait à rechercher, avec M. Nayrac, à quel point les caractères sont innés, invariables. Il ne les juge pas tels, il tient compte du *milieu* et du *moment*. Question difficile, qui reviendrait à assigner leur juste part aux conditions d'exercice de l'individu et aux possibilités de son développement, lesquelles sont nécessairement données par le monde extérieur. Mais combien il entre de qualités dans ce que nous nommons le caractère, et en quels détails ne faudrait-il pas entrer pour mener à bonne fin pareille enquête!

Quelques observations pour terminer. M. Nayrac note que La Fontaine tire à peu près toutes ses images du sens de la vue. Pourquoi n'en pas citer quelques-unes qui sont prises à d'autres sens : les « hoquets » de la voiture, le lion qui « fait résonner sa queue à l'entour

de ses flancs », etc. ? Le choix des images ne prendrait, à mon avis, sa vraie signification que par une comparaison attentive avec d'autres poètes, dans le même temps ou en des périodes différentes : il serait curieux de comparer, à cet égard, nos poètes classiques entre eux, puis avec nos romantiques.

Ici et là, une indication ou citation erronée à corriger. P. 58, la note 2 porte une fausse attribution (rétablie, du reste, à la page 104). Le *meunier* ne dit point « Je suis bête, en effet », mais « Je suis âne, il est vrai », et la différence est grande au point de vue littéraire. Le *bûcheron* gagne sa « chaumine enfumée », non pas sa « chaumière ». J'aurais à relever aussi des négligences de style et de composition toujours regrettables, et qui choquent davantage encore dans le voisinage du pur écrivain que fut notre « bonhomme ». Au XVIIe siècle, par exemple, on n'était pas lourdement « émotionné », c'était assez d'être « ému ».

Que ces petites critiques disent à l'auteur l'intérêt que j'ai pris à son travail et le désir que j'ai qu'il lui soit permis de le parfaire !

L. ARRÉAT.

L. William Stern. — PERSON UND SACHE ; *Erster Band : Ableitung und Grundlehre.* 1 vol in-8° de XIV-434 p. — Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1906.

Ce n'est rien de moins qu'un nouveau système de philosophie que cet ouvrage nous propose. L'auteur, connu surtout jusqu'ici comme psychologue empirique, notamment par des études sur la psychologie du témoignage et celle des différences individuelles, nous explique dans sa préface que, s'il n'a encore rien donné dans le domaine de la philosophie générale, malgré sa tournure d'esprit « essentiellement métaphysique », c'est que toute étude de ce genre n'aurait été intelligible qu'à la lumière des principes directeurs qu'il nous offre aujourd'hui.

Le système entier doit comprendre :

1° Une déduction à la fois historico-dogmatique et gnoséologique ;
2° Une théorie des principes ;
3° Une théorie du monde ;
4° Une théorie des valeurs ;
5° Une théorie de la science ;
6° Une symbologie (théorie de l'art et de la religion).

Le présent volume ne contient que les deux premières.

I. *Déduction.* — Le problème fondamental autour duquel gravitaient depuis trois siècles toutes les métaphysiques était le problème psycho physique. Mais l'alternative esprit-corps s'est chargée, au cours du temps, d'une foule d'éléments disparates, qui ont progres-

sivement masqué le problème fondamental, auquel il importe de revenir. Il s'exprime dans cette alternative : « unité téléologique ou agrégat mécanique » ou, plus brièvement, « personne ou chose »?

Une *personne* est un être qui, malgré la multiplicité des parties, forme une unité réelle, originale, ayant sa valeur propre, et, comme telle, possédant, malgré la multiplicité des fonctions partielles, une activité propre cohérente et finalisée (p. 16). La *chose* est exactement l'opposé. Les cinq couples de caractères qui différencient la personne et la chose, unité et agrégat, qualité et quantité, activité et passivité, téléologie et mécanisme, valeur propre et existence indifférente, sont applicables à la fois aux domaines psychique, physique et psycho-physique. Le concept *personne* ne coïncide donc pas avec celui d'individu, ni surtout d'individu humain; il s'applique par exemple à la cellule et à la nation. L'alternative personne-chose intéresse, en effet, tous les domaines du réel.

A l'égard de cette alternative, l'étude historico-critique nous fournit 3 points de vue possibles : le personnalisme naïf, l'impersonnalisme et le personnalisme critique. Les deux premiers présentent des défauts que l'auteur expose en détail (p. 40-89) avant d'aborder la déduction gnoséologique directe. Celle-ci comprend elle-même une partie préliminaire, consacrée à déceler le vice commun de toutes les gnoséologies traditionnelles, qui est de favoriser une conception impersonnaliste du monde. C'est ce que l'auteur appelle le *paralogisme gnoséologique*.

La base de toute théorie de la connaissance est la proposition : « je crois à un monde ». La pensée seule nous donne une *ontologie hypothétique* : s'il y a quelque chose, cela doit être pensé de telle façon. L'expérience seule nous fournit une simple *phénoménologie catégorique* : tels et tels phénomènes sont donnés. La croyance transforme l'une et l'autre en *symbologie* : il y a quelque chose qui se manifeste dans ces phénomènes. Il n'existe pas d'autre marque de l'objectivité pour nous que ceci : nous pouvons *croire* les nécessités de pensée comme caractères nécessaires, et les phénomènes empiriques comme symboles apparents de la réalité. Toute autre objectivité que celle qui résulte de cet accord est interdite à l'homme (p. 118). De là découlent 2 théories : une théorie des nécessités de la pensée, ou doctrine des catégories, et une théorie des parties de l'expérience susceptibles de servir à la fois de points d'application aux catégories et de symboles de la réalité totale, ou doctrine des critères.

Il y a deux sortes de catégories, les unes primaires, qui dérivent d'une nécessité fondamentale de notre organisation mentale : substantialité, causalité et individualité ; les autres secondaires : psychique, physique, quantité, loi. Les critères de la substance et de la cause sont depuis longtemps connus; ce sont la coexistence durable des états ou caractères et la succession régulièrement répétée des événements. Mais le véritable problème est celui-ci : dans quels faits empiriques se mani-

feste l'existence de substances individualisées, capables d'action? Ces faits, ou critères, sont de deux sortes : d'abord un critère subjectif et unique, le moi propre, puis un critère objectif et multiple, ce sont les phénomènes de conservation de soi.

Les vrais individus ne sont pas caractérisés par la simplicité. L'unité qu'ils présentent est celle d'un tout commandé par une fin, ils impliquent donc unité et multiplicité. Par suite, la vraie causalité implique finalité. Or l'être qui, malgré la multiplicité des parties et des fonctions, forme néanmoins une unité et exerce une activité spontanée, unifiée et finalisée, c'est précisément ce que, par définition, on a appelé une *personne*. Ainsi se trouve fondé le personnalisme critique. Quant aux quatre catégories secondaires, appliquées à la personne, elles donnent lieu à un double parallélisme, l'un psycho-physique, l'autre téléomécanique. Il s'agit maintenant de loger dans ces cadres vides le contenu fourni par l'expérience (p. 151).

II. *Théorie fondamentale*. — Elle se compose de trois parties : A. *Théorie de l'être* (ontologie) ; B. *Théorie de l'action* (téléologie) ; C. *Théorie des relations* (téléomécanique), sur lesquelles nous ne pouvons donner ici que des indications très sommaires.

A. — Les propositions métaphysiques fondamentales du système sont les suivantes : 1. Tout être est *unitas multiplex*. 2. Le monde est formé d'une *hiérarchie* de personnes. 3. Chaque personne présente *deux phases*, l'une, latente, où elle est « en soi », l'autre, actuelle, où elle est « en soi et pour soi ». 4. Les deux phases *se compénètrent* sans cesse par deux processus : actualisation et mécanisation.

Aux trois catégories de la pensée correspondent les trois catégories de l'intuition : qualité, temps, espace. La personne, comme objet, étudiée à ces trois points de vue dans ses deux phases, présente les six caractères suivants : A. Singularité, durée et spatialité limitées ; B. Organisation, histoire, ordre spatial. Subjectivement, les caractéristiques générales de la personne, individualité et téléologie interne de l'action, se manifestent dans le *moi* et la *volonté*. C'est la personne « pour soi ». La personne « en soi », comme sujet, est inconsciente, mais l'inconscient c'est encore du psychique, en ce sens qu'il est précédé ou suivi de phénomènes conscients. La différence du conscient et de l'inconscient n'est qu'une des espèces dans lesquelles se manifeste la dualité des phases de toute existence personnelle. Partout où nous constatons une personne objective, nous devons supposer une face subjective.

B. — Nous trouvons ici la grande nouveauté du système, savoir l'affirmation que toute causalité ne peut être conçue que comme téléologique. Un chapitre préliminaire (ch. x) énumère les diverses manières de concevoir la téléologie et les arguments antitéléologiques. Puis vient cette thèse hardie sur l'essence de l'action : toute action quelconque est toujours, soit directement, soit indirectement, *personnelle*. Toute action personnelle est une détermination de soi,

immanente et téléologique. La causalité personnelle est *libre*, la liberté n'étant autre chose que la spontanéité limitée par la réaction des autres personnes. Toutes les lois naturelles sont des lois de conservation ou s'y ramènent. C'est par là que se lève l'opposition entre la causalité mécanique et la finalité.

Le 2ᵉ caractère de la personne, le développement de soi, nous amène à l'examen de l'idée d'évolution. On admet généralement que cette idée s'enchâsse nécessairement dans un système antitéléologique. Or c'est le contraire qui est vrai (p. 287). L'évolution d'une personne finie n'est possible que grâce à sa tendance immanente à se développer, et elle se réalise par le concours de cette tendance avec les conditions ambiantes, qui non seulement lui fournissent la matière de sa réalisation, mais encore déterminent sa direction et posent ses limites. En se développant, toute personne supérieure produit des personnes inférieures (333).

C. — Cette section a essentiellement pour but de démontrer cette phrase de Leibniz : « La nécessité physique est fondée sur la nécessité morale ». Ce qui est personnel du point de vue du tout, est chose de celui des parties.

La catégorie fondamentale de toute pensée mécaniste est l'égalité (*Gleichheit*). L'égalité est l'équivalent mécanique de la conservation de soi. Or deux choses ne peuvent être égales que par rapport à un *tertium comparationis*, qui n'est autre que la personne. Celle-ci est une unité multiple, unité soit de qualité, soit de forme et de but. D'où deux espèces d'égalité : spécifique et fonctionnelle. Le principe d'unité se rapporte seulement au *minimum* de conditions requises pour remplir le devoir de conservation de soi qui incombe à chaque personne. Mais tout ce qui limite cette conservation, — intégration dans un système hiérarchique, coexistence avec d'innombrables autres personnes, limitation temporelle, rapport alternatif avec le développement de soi, — forme autant de limites à la validité du principe (358).

La tentative de réduire la loi à la causalité personnelle se résume en ces deux propositions : La conservation d'un tout signifie pour les parties : 1° comparabilité simultanée de leurs fonctions : elles doivent fonctionner, de telle sorte que la qualité du tout, qui s'étend sur elles, soit maintenue; 2° comparabilité successive de leurs fonctions : en chaque point du tout, la partie doit fonctionner de telle sorte que le tout reste constamment identique à lui-même. C'est à cela que se ramène la conformité à des lois (*Gesetzmässigkeit*). Il s'agit maintenant de faire rentrer sous cette double formule les lois empiriques connues. Pour cela, il faut distinguer les cas de vraie conservation de soi des cas faux. Lorsque plusieurs règles fonctionnelles linéaires (c.-à-d. isolées) convergent en une seule et même sphère d'application et ont pour effet sa restitution constante et totale, cette sphère forme un vrai tout de conservation de soi. Ces lois partielles ne sont jamais que des irradiations de la norme fondamen-

tale imposée par le tout à ses parties : fonctionne dans le sens de la conservation du tout. Ce système échappe aux difficultés de l'ancienne conception de loi naturelle, difficultés provenant surtout de la multiplicité des lois, — qui s'explique par la multiplicité des personnes, — et de la spécification, — qui s'explique par la hiérarchie des personnes.

Ainsi le système entier est un *pantélisme*, puisque le mécanique y est considéré comme un reflet du téléologique, et il explique les apparences atéléologiques ou dystéléologiques par la multiplicité des finalités personnelles et leur conflit. Dans la conclusion, l'auteur nous fait prévoir qu'il en résultera, dans la théorie des valeurs, un *optimisme* d'une nature particulière, à la fois fonctionnel et cosmique.

LÉON POITEVIN.

III. — Morale.

Bayet (A.). — L'IDÉE DE BIEN. *Essai sur le principe de l'art moral rationnel.* 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 233 p., Paris, F. Alcan, 1908.

Si le vieux problème du Souverain Bien, disparaît, selon M. Bayet, dans une conception scientifique, le problème du bien subsiste. L'auteur l'examine, à son point de vue, dans son nouveau livre. Il y tâche d'établir que l'idée de bien est indispensable à l'art moral rationnel, que cet art moral se distingue essentiellement de la science des mœurs et ne doit attendre de celle-ci aucune indication normative, qu'il y peut prendre cependant des renseignements positifs susceptibles d'influencer ses règles, et que l'art moral rationnel se constitue peu à peu, par le choix spontané du bien par les consciences et la coordination voulue des moyens employés pour le réaliser.

Sans l'idée de bien présente sous une forme ou sous une autre, l'art moral n'existerait pas. Il peut se passer d'un idéal absolu, non d'un idéal relatif et particulier. « Toute tentative, destinée à modifier la réalité, implique et traduit forcément un sentiment, une tendance, un désir, une croyance dont l'idée, pour n'être souvent aperçue que longtemps après, n'en est pas moins, dès l'abord, réelle et nécessaire. »

Mais si une idée du bien est nécessaire, quelle est l'idée du bien que devra choisir l'art rationnel? Nous ne pouvons obtenir de la science, dit l'auteur, une idée du bien scientifique. La science nous renseigne sur ce qui a été et sur ce qui est, elle peut nous faire prévoir ce qui sera, elle ne saurait nous dire ce qui doit être et nous donner des prescriptions quelconque. Ceci est l'affaire de l'art. Une loi scientifique ne saurait nullement devenir une loi morale. La science ne s'occupe que du réel, et non de l'idéal. C'est méconnaître absolument sa nature

que de lui demander un ordre pratique ou l'indication d'un devoir. L'utilitarisme n'est pas plus scientifique qu'une autre doctrine morale et la distinction du normal et du pathologique ne peut nous donner une conception scientifique du bien.

Si nous abandonnons toute recherche de morale métaphysique et si la science, par nature, ne peut nous servir à formuler une morale, où prendrons-nous le bien? Ce n'est pas « le bien » précisément que nous devons chercher et que nous pouvons trouver pour constituer l'art moral rationnel, l'idée du bien nous suffira. Et cette idée existe partout, en nous et autour de nous, elle est un fait social. C'est elle qui va devenir le point de départ de l'art moral rationnel. Et pour qu'il existe, d'ailleurs, un art moral rationnel, il importe peu qu'on choisisse telle ou telle idée du bien. Ce qui fait la rationnalité de l'art moral, ce n'est pas le choix du principe, c'est le choix des moyens, « l'art est rationnel, dans la mesure où les moyens qu'il emploie sont déduits du résultat des recherches scientifiques, mais ces recherches n'ont rien à voir avec le but qu'il poursuit ». On peut organiser rationnellement le vol ou l'assassinat comme la bienfaisance ou la justice.

L'idée de bien, en effet, est multiple et revêt plusieurs formes. Chaque pays, chaque époque, chaque secte, chaque parti se fait une idée du bien particulière et différente des autres. De plus il y a des idées de bien claires, définies, avouées et des idées de bien inconscientes ou subconscientes parfois plus agissantes et plus réelles. Les idées de bien naissent, vivent et meurent, elles sont en désaccord et en conflit, « *le bien est aujourd'hui ce que les consciences jugent être bon; il sera demain ce qu'elles voudront* : et les jugements de demain peuvent être la contradiction des jugements d'aujourd'hui ».

Or l'art rationnel ne peut pas faire un choix scientifique entre les diverses formes réelles de l'idée du bien. Il agira au nom de ces formes, il s'efforcera d'influencer les institutions, les mœurs, les mages, et même les idées du bien. Mais il ne peut choisir entre ces idées, « aucun principe supérieur ne lui permettra de classer, d'éliminer, d'élire les idées réelles, parce que, lorsqu'on se place au point de vue positif, aucun principe ne peut être supérieur à la réalité ». L'art moral ne choisira donc pas, mais l'artiste aura choisi, il aura choisi une des idées existantes, celle vers laquelle le porteront ses idées antérieures et ses tendances, bien souvent inconsciemment. Il choisit librement, sa décision ne liant que lui, son principe n'ayant de valeur et d'autorité que par lui.

Cette diversité des principes réels d'action a sans doute ses inconvénients. Plusieurs causes tendent à l'atténuer. Les progrès de l'art moral lui-même y contribuent. De plus la science, qui ne saurait pas créer les idées de bien, réagit cependant sur celles qui se forment.

Les progrès de l'art moral atténuent la diversité des idées parce que celles qui réussissent le mieux en suppriment un certain nombre, les font oublier. Et, quant à la science, elle peut faire prévoir les chances

de succès, dans telle civilisation donnée, et pour une époque donnée, de telle ou telle idée du bien. Sans se prononcer sur sa valeur elle peut dire qu'elle a plus ou moins de chances de vivre et de triompher, mesurer sa puissance réelle, voir si elle est conforme ou contraire à l'évolution des sociétés où on l'envisage. En agissant ainsi la science ne sort pas de son rôle, elle se borne à constater ou à prévoir des faits, mais ses données peuvent être utilement employées par le moraliste, le praticien qui, généralement, désire réussir, et qui, pour cela, demandera à la science des indications, non des préceptes ou des ordres qu'elle ne peut donner. Et l'auteur, appliquant ses principes, examine avec leur secours divers problèmes d'éthique, la question de la responsabilité, la question de l'enseignement moral.

C'est dans ces conditions que l'art moral pourra être rationnel. « L'art moral a toujours existé, pour qu'il devienne rationnel, il faut qu'aux moyens empiriques il substitue peu à peu des moyens déduits des lois de la réalité sociale. Et de l'état empirique à l'état rationnel on passe par des transitions insensibles. L'art rationnel se dégagera de l'empirisme par une série de rationalisations partielles, par des retouches multipliées de doigts toujours plus avertis. On peut dire qu'il est né, du jour où un praticien, pour résoudre un problème pratique, a fait appel à des observations positives. » C'est dire qu'il est né depuis longtemps, et il a grandi. Les *moyens* ont pris sur certains points un caractère de plus en plus rationnel. Les influences de la science sur les *principes* est plus lente, parce que nous aimons mieux affirmer nos principes que les critiquer et les examiner, « pourtant, si forte que puisse être notre tendance à affirmer violemment nos idées normatives sans vouloir en soumettre la viabilité, à l'examen de la sociologie, c'est un fait incontestable que les praticiens, séduits par le prestige des sciences positives, ont depuis longtemps voulu avoir pour leurs principes l'estampille scientifique ». Sans doute le premier travail de rationalisation est encore pauvre en résultats, mais si l'art n'est pas encore rationnel il commence à le devenir et, pour le devenir davantage, il n'a qu'à poursuivre l'évolution commencée au XIXe siècle.

Telle est à peu près la conception de l'art moral que nous offre M. A. Bayet. Je n'ai pas à indiquer les objections qu'on peut lui adresser. Il y a bien des points sur lesquels j'aurais à discuter. Je suis un peu surpris, pour ne mentionner qu'un point de détail, de la façon dont M. Bayet pose et comprend le problème de la responsabilité. D'autre part son livre est fort clair, suffisamment précis et bien équilibré. Il se lit avec intérêt. Les idées y sont bien enchaînées et certaines d'entre elles bien mises en lumière.

Mais il est une question générale dont je voudrais dire un mot, parce qu'elle est d'une façon qui me paraît plus que discutable dans le livre de M. Bayet et dans d'autres ouvrages importants. Il s'agit de

l'opposition du « fait » et du « droit », si l'on veut, ou, si l'on préfère, de la « nature » des choses et de leur « valeur ».

J'accepte très bien, après Stuart Mill, je crois, la distinction entre l'art et la science sur laquelle insiste beaucoup M. Bayet, encore qu'il ne soit peut-être pas très facile de la maintenir toujours rigoureusement. Mais s'il s'ensuit que la science ne donne ni ordres ni conseils, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne puisse donner son opinion sur la « valeur » des phénomènes qu'elle étudie. « Un savant, dit M. Bayet, ne juge pas un fait. »

Mais oui, il le juge et il a le droit et il a le devoir de le juger, en certains cas, bien entendu. Un physiologiste juge que l'acide cyanhydrique introduit dans l'organisme détruit cet organisme, qu'il en empêche le fonctionnement, il dit que c'est un poison violent pour l'organisme, il constate les effets de l'acide et cette constatation est un jugement.

De même un historien ou un sociologiste pourra rechercher les causes de l'affaiblissement ou de la disparition de telle ou telle nation, de telle ou telle race. Et par là il porte un jugement, il affirme que tel fait, que telle croyance nouvelle trop tôt acceptée, que telle croyance ancienne trop longtemps gardée, que telle forme des mœurs privées ou publiques ont nui à ce peuple. Il constate et il juge.

Et il peut parfaitement, avec les mêmes méthodes, espérer qu'il pourra dire, dans tel ou tel cas, si telle réforme, telle idée, telle religion est bonne pour telle ou telle société à un moment déterminé de son évolution. Il ne se bornera pas à dire : telle idée de bien a des chances de triompher, telle autre périra vraisemblablement. Il ne cherchera pas non plus la distinction du normal et du pathologique dans la fréquence ou la rareté d'un fait. Il dira aussi : telle idée de bien, si elle est adoptée, conduira vraisemblablement ce peuple à sa perte, ou, au contraire, est capable de faire refleurir sa jeunesse. C'est dire qu'il estimera cette idée de bien bonne ou mauvaise pour ce peuple et non seulement qu'il en reconnaîtra l'existence, mais aussi qu'il en appréciera la valeur. Et il ne conseillera rien, je le veux bien, puisqu'il sortirait de son rôle de savant, mais le moraliste n'aura qu'à transformer en précepte le renseignement qu'il aura reçu de lui.

J'entends bien que les jugements du savant sont relatifs. Le physiologiste n'a pas à nous conseiller de prendre ou de ne pas prendre de l'acide cyanhydrique. Il n'a pas à juger, en tant que physiologiste, les raisons que nous pouvons avoir de sortir de la vie ou de faire notre possible pour y rester. Mais ceci regarde peut-être une autre science. Et le sociologiste peut apprécier ces raisons, j'entends qu'il peut au moins aspirer à savoir si notre vie ou notre mort serait utile ou nuisible aux groupes sociaux, famille, sociétés diverses, patrie, etc., dont nous faisons partie. Et il en appréciera la valeur de ce point de vue. Sans doute encore sa vue est bornée, il ne peut dire ce que vaut l'humanité par rapport à l'ensemble du monde. Une

science idéale pourrait peut-être le déterminer, mais cette science nous est inaccessible, et c'est précisément là où la science cesse, que l'appréciation morale, que le jugement sur la « valeur » commence à faire défaut. Sans doute l'homme y supplée, comme il fait toujours, en se prononçant au hasard sur ce qu'il ignore, en acceptant comme bons ses instincts, ou ses vagues intuitions. Il ne peut faire autrement, mais il ne faut pas voir là un exemple de bon fonctionnement de l'esprit.

Je n'ai pas à insister sur les conséquences de tout ceci. Au fond, M. Bayet et moi nous conviendrions aisément que la morale traditionnelle est à démolir; mais je vois que nous différerions souvent d'avis et sur les parties du plan primitif qu'il serait bon de conserver en les modifiant, et sur la construction du nouvel édifice.

Fr. Paulhan.

C. Radulescu-Motru. — Puterea sufleteasca (*La force morale*), in-8 de xv-245 p., Carol Göbl, Bucarest, 1908.

Dans les périodes de crise sociale on fait toujours appel à la force morale des membres dont la société est en danger. Nous ne savons pas si l'on a répondu à cet appel et ce qui en résulta; mais la confiance dans l'efficacité de l'appel est restée inébranlable. De nos jours elle est menacée par une croyance opposée, qui se fonde sur la théorie de l'adaptation au milieu. Laquelle de ces croyances est la vraie? — telle est la principale recherche exposée dans ce livre.

La première partie, la plus importante de l'ouvrage étudie le développement de la personnalité humaine dans les principaux moments de la civilisation. L'homme primitif, comme le sauvage d'aujourd'hui, comme l'enfant, est dominé par l'anthropomorphisme. Il projette sur le monde extérieur les motifs de sa propre activité; il interprète les forces naturelles comme des manifestations d'une volonté mystérieuse. Aussi il n'a pas de confiance en lui-même : son individualité est nulle.

La première manifestation de la personnalité humaine c'est l'art. Dominé par les impressions du monde extérieur, contraint à une activité pour la plupart instinctive, l'homme primitif s'affranchit par les manifestations artistiques. L'art a été le foyer de la culture hellénique. La vie si riche des anciens Grecs : leur langue, leur religion, leur politique, leur philosophie, — tout dérive de la spontanéité de leur imagination. Cependant la culture antique présentait de graves défauts.

Le christianisme affranchit l'humanité des superstitions païennes et, par son esprit de fraternité, il prépara l'abolition de l'esclavage. De plus, le christianisme frappa de mort la méthode dialectique dont

se servait l'ancienne science : il prépara ainsi le terrain de la science d'aujourd'hui. En effet, par la distinction de l'esprit et de la matière, l'homme échappe à la tentation d'expliquer les phénomènes physiques par des analogies spirituelles. La base de l'anthropomorphisme pseudo-scientifique est détruite. Reste l'anthropomorphisme religieux, qui explique le sens de la vie par rapport à une divinité : mais celui-ci est beaucoup moins nuisible à la science, — du moins à la science physique. L'existence d'un Dieu tout-puissant n'empêche en rien la matière d'obéir à ses lois : au contraire, plus ces lois sont invariables, plus elles témoignent la puissance et la sagesse divines.

La science moderne continue l'œuvre du christianisme en ce qui concerne le développement de la personnalité humaine. Brunetière parlait d'une « faillite de la science ». C'est qu'il demandait à la science ce qu'elle n'a jamais promis et ce qui n'est pas dans sa nature de donner. D'ailleurs, « la faillite de la science », dans la pensée de ceux-mêmes qui l'ont affirmée, ne regarde que l'efficacité de la science pour le bonheur humain. Cette efficacité est, en effet, contestable. Mais l'efficacité de la science à l'égard de la personnalité de l'homme et surtout à l'égard de la domination de l'homme sur la nature est hors de doute.

La culture antique a connu la paix fournie par la contemplation artistique. La culture chrétienne a connu la paix morale. Enfin, l'activité scientifique amena la paix de l'esprit éclairé. Ainsi, les différentes formes de la culture humaine ne se séparent pas comme les objets dans l'espace. Elles se combinent et se conditionnent comme les fonctions d'un organisme. Entre elles il n'y a pas contradiction, mais continuité. Chacune a contribué successivement à l'affirmation progressive de la personnalité humaine.

La seconde partie de cet ouvrage a pour conclusion : l'unité de la vie psychique est une hypothèse aussi nécessaire à la science que l'hypothèse de l'unité constante d'énergie dans le monde physique.

Enfin, la troisième partie du livre traite le rapport entre la personne et son milieu. Après une discussion très soutenue sur le déterminisme dans les phénomènes psychiques, le rôle de l'hérédité et du milieu social, — l'auteur conclut que l'appel à la formation des caractères est efficace et salutaire.

Nous avons essayé de dégager l'idée générale du livre de M. Motru. Il faut le lire pour se rendre compte de la richesse des faits, de la sagacité des vues qu'il renferme. L'auteur expose avec beaucoup de critique les résultats des recherches les plus récentes. Il discute les autres thèses avant de nous donner sa propre opinion motivée. Il soutient à merveille le fil conducteur de sa pensée à travers toutes les doctrines qu'il discute, et il réussit, croyons-nous, à obtenir l'assentiment du lecteur. L'ouvrage de M. Motru est, décidément, le meilleur ouvrage philosophique qu'on ait publié en roumain.

Il serait à souhaiter qu'il fût traduit en français, afin que les Rou-

mains commencent à rendre à la philosophie des Occidentaux leur tribut de reconnaissance.

G. Aslan.

IV. — Sociologie.

C. Bouglé. — Le Solidarisme, 1 vol. in-18 de la *Collection des Doctrines politiques*, Paris, Giard et Brière, 1907, 339 p.

M. Bouglé n'est pas seulement un philosophe, un sociologue; il est un de ces publicistes qui honorent la presse politique d'une collaboration assidue. Et le petit livre que nous examinons aujourd'hui est intéressant tout d'abord parce qu'il montre comment une doctrine éthico-sociologique peut inspirer des articles de journaux à la portée des lecteurs les moins érudits. Presque la moitié de cet ouvrage, en effet, n'est que reproduction d'articles publiés pour la plupart dans la *Dépêche de Toulouse*, études rapides et fatalement superficielles sur le socialisme réformiste que M. Bouglé regrette de voir disparaître (p. 198); — sur le patriotisme (p. 244); — sur le syndicalisme et les tendances anarchistes, « abstentionnistes », de beaucoup de syndiqués (p. 275); — sur le christianisme social (p. 304), auquel l'auteur oppose le solidarisme des esprits indépendants. Dans chacun de ces articles, l'idée autour de laquelle se groupent en quelque sorte toutes les autres est celle d'un solidarisme, intermédiaire entre l'ancien individualisme et le collectivisme d'aujourd'hui.

Mais la doctrine solidariste ne pouvait être exposée que dans un livre. Encore un livre, dira-t-on, sur cette question de la solidarité sociale dont l'Académie des sciences morales nous avait proposé l'étude précisément pour 1907! Mais la façon dont M. Bouglé a traité le sujet n'est pas celle de M. Bourgeois, ou de Marion; c'est celle d'un penseur préoccupé des solutions politiques. Sans doute, on ne peut pas se dispenser de faire un rapide historique des idées solidaristes, de rappeler les travaux de P. Leroux, Marion, Renouvier, les théories de MM. Durkheim, Ch. Gide, Léon Bourgeois, les critiques de MM. Brunetière, Tarde, Belot, Brunot, d'Eichtal; mais c'est pour aboutir (p. 29) à cette première conclusion : les deux « traits essentiels » de la doctrine sont une « tendance juridique » et une « tendance scientifique ». Il s'agit de « faire reposer le devoir de bienfaisance non plus sur la charité ou l'amour,... mais sur une idée, sur un principe scientifique et rationnel propre à justifier l'intervention de la force publique » (Boutroux). L' « insuffisance théorique de la foi; l'insuffisance pratique de la charité », voilà ce qu'il faut mettre en lumière pour justifier l'apparition du solidarisme.

Cette « nouvelle » doctrine, qui semble à bien des gens n'être qu'un

succédané de la vieille théorie chrétienne, a-t-elle un fondement purement scientifique? Donne-t-elle à l'éthique une base biologique et sociologique qui dispense d'avoir recours à des postulats philosophiques (p. 36)? M. Bouglé ne tarde pas à montrer que la « solidarité de fait », objective, « fatale », est de beaucoup inférieure à la solidarité « consentie », subjective, recherchée « selon les exigences de la conscience » (p. 45). Au fond, les solidaristes sont des « croyants » à leur façon. Ils n'admettent pas le dogme du péché originel, de la chute et de la rédemption en commun; ils s'inspirent d'un « naturalisme intégral » qu'ils présentent « comme un antidote contre le poison darwinien » (p. 62); leur naturalisme se concilie avec le spiritualisme, avec une philosophie très « relevée » de la personnalité humaine (p. 47). *Il faut que la justice soit*, voilà le postulat fondamental de ce naturalisme parfois fort *aprioriste*.

Nous trouvons ce postulat notamment à la base de la théorie du quasi-contrat ou de la dette sociale, — théorie que l'on a mainte fois critiquée en tant que généralisation illégitime d'un cas particulier prévu par le droit positif. « Pour nous rendre sensibles les exigences [de la conscience collective contemporaine], le solidarisme, au dire de M. Bouglé, emprunte les procédés et renoue en quelque sorte la tradition de la philosophie du droit naturel » (p. 90). Ceci est plutôt une critique qu'un éloge, aux yeux des sociologues contemporains, peu disposés, croyons-nous, à admettre une prétendue « intuition rationnelle » des exigences de la « Nature » en matière de Justice sociale. N'invoquerait-on le fait positif du quasi-contrat que pour éluder en définitive la conception d'un régime contractuel? que pour faire régner un Idéal philosophique, une conception plus ou moins arbitraire du Devoir social? — « Ce n'est pas à un contrat quelconque, c'est à un *juste contrat* que la théorie en appelle » (p. 99). « A un premier moment, elle semble préoccupée de rechercher, pour faire respecter les contrats auxquels elles auraient souscrit, les volontés *libres*. Mais on voit bientôt qu'elle ne retient, pour y conformer l'ordre social, que les volontés *justes* » (p. 102). M. Bouglé montre nettement comment le quasi-contrat ne va « à rien moins qu'à restreindre de plus en plus cette autonomie individuelle dont on disait que le contrat était la plus parfaite expression » (p. 98).

Le solidarisme n'est en somme qu'un *compromis* entre deux doctrines, dont l'une exagère les droits de l'individu à la liberté, et dont l'autre donne un trop grand empire aux collectivités. Il est foncièrement égalitaire : le juge qui décide au nom du quasi-contrat est « le protecteur de l'égalité sociale » (p. 98). Il ne peut y avoir de justes contrats là où n'est point déjà réalisée la plus stricte égalité (p. 137). Pour la réaliser, le solidarisme fait appel à l'État; il demande à la collectivité d'imposer au besoin une organisation favorable à la « justice »; mais il ne permet pas la suppression de la propriété individuelle et il ne saurait admettre la lutte des classes (p. 170). Il va

jusqu'à « l'interventionnisme », mais point jusqu'à l'étatisme; il fait du pouvoir social « l'arbitre » entre les individus (p. 181); il ne met pas obstacle à l'initiative privée; il demande à l'éducation sociale de préparer aux agrégats futurs « des êtres qui sachent agir d'eux-mêmes, mais en s'adaptant les uns aux autres et dans l'intérêt d'un groupe » (p. 189); il est favorable à « l'expansion des mutualités des syndicats, des coopératives » (p. 195), non à l'institution d'ateliers nationaux. Bref, il est la doctrine philosophique (plutôt que vraiment sociologique) qui s'adapte le mieux à ce qu'on appelle en France la « politique radicale-socialiste », à ce que M. Bouglé dénomme fort bien « l'empirisme tâtonnant » (p. 196), et dont il ne se dissimule pas la « faiblesse politique », tout en proclamant sa « force morale » (p. 197). Le solidarisme est une théorie « vague », qui « a de l'eau pour plus d'un moulin » (p. 198), qui toutefois incite à des réformes mal définies les bonnes volontés incertaines.

On ne saurait demander plus de sincérité, d'impartialité à un adepte de la doctrine. M. Bouglé ne s'est pas dissimulé et n'a pas voulu cacher les imperfections du système d'idées auquel se rattachent ses conceptions politiques; il aura ainsi sans doute contribué au progrès de la pensée solidariste, bien plus que ceux qui y voient comme la source d'une immuable vérité.

G.-L. Duprat.

Sociological Papers, published for the **Sociological Society**, vol. III. London, Macmillan et Cie, 1907, in-8°, xi-382 pp.

1° The biological foundations of sociology, par M. Archdall Reid.

2° A practicable eugenic suggestion, par M. Mac Dougall.

3° The study of individuals (individuology) and their natural groupings, par M. Lionel Taylor.

4° The sociological appeal to biology, par M. Arthur Thomson.

Les auteurs de ces quatre communications discutent, en se plaçant chacun à un point de vue particulier, la question de la sélection eugénique et celle des rapports entre la sociologie et la biologie.

D'après M. Archdall Reid, il n'existerait pas la moindre relation entre la nature du milieu et les variations individuelles. Toutes les variations individuelles que nous avons l'occasion de constater seraient des variations *spontanées* s'opérant dans le plasma germinatif. Nous ne parviendrons jamais à améliorer les conditions hygiéniques au point d'extirper complètement l'alcoolisme et la folie et de bannir le bacille tuberculeux. Il y aura toujours des individus susceptibles de devenir alcooliques, fous et tuberculeux. Cette susceptibilité est l'effet d'une variation purement spontanée. Abandonnons ces individus susceptibles à leur triste sort et occupons-nous de ceux qu'on peut

qualifier de non-susceptibles en favorisant leur reproduction par tous les moyens possibles.

M. Mac Dougall partage l'avis de M. Reid et considère que ni l'éducation ni l'amélioration du milieu extérieur ne sont capables de faire naître des caractères physiques, moraux et intellectuels transmissibles à la descendance. Considérant d'autre part comme décisive dans la vie d'un peuple l'action de ce que M. Galton appelle les hommes illustres et éminents, M. Mac Dougall propose de favoriser la reproduction des classes supérieures en encourageant par des traitements plus élevés et des avancements plus rapides les fonctionnaires civils de tout ordre ainsi que le personnel des grandes administrations privées, ces fonctionnaires et ce personnel constituant d'après lui l'élite de la nation, puisqu'ils ne sont recrutés qu'à la suite de concours rigoureux qui fournissent les preuves que les individus en question possèdent les qualités nécessaires au maniement de grandes affaires et de grands intérêts.

La thèse de M. Lionel Taylor se rapproche de celle des deux auteurs précédents en ce qu'elle affirme le manque de plasticité de l'individu et lui refuse aussi bien le pouvoir d'adaptation au milieu que celui de se laisser atteindre par l'action du milieu.

Ce qui empêche le développement complet de l'individu au point de vue physique, moral et intellectuel, c'est moins la nature du milieu physique que celle du milieu humain dans lequel il se trouve placé de par ses origines familiales et sa position sociale, qui de nos jours déterminent trop la place et les occupations que la société assigne à l'individu. C'est là un mode de groupement artificiel hérité de l'ancien régime des castes. De même qu'il n'y a pas deux membres d'une seule et même famille qui se ressemblent, de même les membres d'une seule et même classe sociale et les représentants d'une seule et même profession présentent des aptitudes différentes. Le vrai remède consiste à remplacer le groupement artificiel des individus actuellement en vigueur par leur groupement naturel. Certes le développement normal de l'individu exige un certain milieu hygiénique qu'il faut rendre accessible à tout le monde. Mais il ne faut pas voir dans cette amélioration des conditions hygiéniques une panacée contre la dégénérescence. Il y aura toujours des individus qui s'adonneront à l'alcoolisme, à la débauche, qui auront le dégoût du travail, se trouveront bien dans des habitations malsaines et contracteront les maladies qu'entraîne un pareil genre de vie : syphilis, tuberculose, etc. C'est une affaire de tempérament et de mentalité.

A l'encontre des auteurs précédents, M. Arthur Thomson met en garde contre les dangers de ce qu'il appelle le « matérialisme sociologique », c'est-à-dire de l'application trop stricte des données de la biologie à la sociologie. Il est possible qu'au point de vue biologique les microbes jouent un rôle éliminateur, en assurant la sélection naturelle. Mais, à côté du point de vue biologique, il y a le point de

vue social, il y a un ensemble de sentiments dont il faut tenir le plus grand compte, sentiments de sympathie, de pitié, de solidarité. Et puis qui nous garantit que certaines infériorités physiques ne sont pas de simples modifications résultant d'un manque de nutrition à un moment décisif, critique de la vie de l'individu? Nous sommes trop portés à déprécier la puissance de plasticité de la nature humaine. Tous les inférieurs, tous les dégénérés, tous les criminels sont-ils ce qu'ils sont d'une façon irrémédiable, irréparable? Ne savons-nous pas par exemple qu'en Allemagne les criminels se recrutent principalement parmi les individus issus d'unions illégitimes et que les naissances illégitimes entrent pour un dixième dans l'accroissement annuel de la population de l'Allemagne? Ne s'agit-il pas là d'un phénomène socialement anormal et artificiel, plutôt que d'un fait biologique?

5° A suggested plan for a civic museum (or civic exhibition) and ist associated studies, par M. Patrick Geddes.

Développant sa conception de la sociologie basée sur l'étude de la cité, l'auteur préconise, dans le but d'éveiller la conscience civique et de créer un lien plus étroit entre le citoyen et la cité, la création, dans toutes les villes ayant joué un rôle plus ou moins important dans l'histoire nationale, d'expositions permanentes où la vie de la cité, aussi bien dans son ensemble que dans chacune de ses manifestations particulières, se trouve reproduite et figurée par l'image et à l'aide de graphiques, destinés à montrer non seulement l'état présent de la cité, mais aussi son développement dans le temps, son extension dans l'espace, l'influence qu'elle a pu exercer aussi bien sur l'ensemble de la vie nationale que sur les autres cités du même pays, son apport à la civilisation générale, les emprunts qu'elle a pu lui faire au dehors, etc., etc. Cette exposition serait ainsi la véritable maison communale où chaque citoyen viendrait puiser, en même temps que des notions d'histoire, des règles de conduite civique.

6° The origin and function of religion, par M. Crawley.

La religion exprime une certaine disposition de l'organisme nerveux, une diathèse psychique. Toutes les fois que l'homme se trouve en présence des grands problèmes de la vie : naissance, mort, puberté, mariage, maladie, son état psychique s'identifie avec ce que nous appelons les dispositions religieuses. En d'autres termes, la religion exprime avant tout la volonté de vivre, l'instinct vital, dans ses relations avec l'organisme. C'est pourquoi la religion est à ses débuts individualiste.

7° Sociology as an academic subject, par M. Wenley.

L'auteur décrit l'état chaotique dans lequel se trouvent actuellement l'étude et l'enseignement de la sociologie dans les Universités américaines. Les principales causes de cet état résident dans l'organisation même de ces Universités, dans leur multiplication et leur extension trop rapides, dans l'insuffisante préparation aussi bien des

professeurs que des élèves. Il faut mentionner encore la complexité de la vie américaine, les problèmes multiples qu'elle soulève et qui s'imposent à l'attention générale, de sorte que chacun croit devoir apporter sa solution à ces problèmes et se considère par là même comme un sociologue qui n'a plus rien à apprendre ou bien aborde l'étude de la sociologie avec des idées arrêtées. La sociologie ne sortira de cet état chaotique qu'à partir du jour où l'on aura reconnu qu'elle ne se confond avec aucune des sciences déjà constituées, qu'elle doit être pratiquée par des spécialistes suffisamment préparés et entraînés et qu'elle comporte un ensemble de disciplines que l'auteur divise en quatre groupes correspondant à l'histoire de la sociologie (ethnologie, géographie, anthropologie, psychologie), à la psychologie de la société (psychologie comparée et ethnique, psychologie expérimentale, linguistique, archéologie), à la sociologie systématique (éthique des institutions, philosophie sociale, religion comparée, *Kulturgeschichte*), à la sociologie statistique (biologie et biométrie, science de l'eugénie ou de la sélection artificielle, économie politique).

8° The Russian Revolution, par M. Wesselitzky.

Dans une rapide esquisse historique, l'auteur montre que le régime autocratique n'a été qu'une des nombreuses formes historiques, une caractéristique plutôt secondaire et provisoire de l'évolution gouvernementale de la Russie. Un grand nombre de tentatives ont été faites, au cours du XVIIIe et du XIXe siècles, de doter la Russie d'un régime constitutionnel, mais toutes ont échoué, soit à la suite de circonstances extérieures, soit et le plus souvent grâce à la résistance de la toute-puissante bureaucratie qui avait à défendre ses intérêts. Les mouvements insurrectionnels et révolutionnaires dont la Russie a été le théâtre ont été dirigés moins contre l'autocratie que contre la bureaucratie. Nous approchons du moment où la lutte entre le peuple et la bureaucratie semble toucher à sa fin et où la Russie assistera enfin à l'établissement d'un vrai régime constitutionnel. L'auteur trace en terminant un programme de réformes sur lequel tous les partis paraissent d'accord en ce moment.

9° The problem of the unemployed, par M. Beveridge.

Le problème des sans-travail découle moins du fait de la surpopulation que de certaines conditions industrielles et économiques. Au premier rang de ces conditions il faut placer les modifications permanentes ou les fluctuations passagères qui surviennent soit dans telle ou telle autre branche de l'industrie, soit dans l'industrie dans son ensemble. Ce même problème affecte un caractère pour ainsi dire personnel en tant que ce sont les individus les moins utiles et les moins capables de se maintenir qui souffrent le plus du chômage. L'État ne peut pas se contenter de secourir les individus privés de travail, mais il doit intervenir par un ensemble de mesures organiques destinées à diriger vers de nouvelles positions ceux qui ont été éliminés de leurs occupations habituelles, en substituant au travail

occasionnel le travail régulier, en organisant la recherche du travail. Il remédiera aux fluctuations temporaires à l'aide d'une sage distribution des travaux publics accomplis dans des conditions analogues à celles de l'industrie en général et autant que possible par des entreprises privées: il favorisera en outre l'émigration et la colonisation à l'intérieur et établira des colonies de détention pour ceux qui auront été trouvés incapables d'occuper un emploi quelconque.

10° Methods of investigation, par Mme Sydney Webb.

L'auteur décrit et discute la valeur comparative des principales méthodes employées en sociologie : observation, expérience, méthodes statistiques, usage de documents et de témoignages écrits, interview. Elle termine en disant que si la science sociale est incapable de nous faire prévoir l'avenir avec la même certitude qui caractérise les prévisions des sciences physiques et naturelles, ceci n'est vrai que dans la mesure où il s'agit d'un avenir plus ou moins éloigné. Quant à l'avenir immédiat, la science sociale est succeptible de nous fournir des règles de conduite qui permettent d'agir avec une certitude suffisante.

11° The so-called science of sociology, par M. H. G. Wells.

Partant de ce point de vue que d'après la conception de la logique moderne, il n'existe pas d'expériences objectives identiquement similaires, que toute réalité objective est individuelle et unique, que l'individualité, l'unicité, la différence entre les réalités objectives s'accusent d'autant plus qu'on s'élève davantage du monde des objets inertes vers le monde des réalités vivantes pour atteindre leur plus haut degré dans le domaine de la sociologie, l'auteur prétend que la prétention de la sociologie au titre de science est injustifiée, car il ne peut y avoir de science de l'individuel et de l'unique. Mais si la sociologie n'est pas une science au sens que nous attachons à ce mot lorsque nous parlons de la physique et de la chimie, et cela aussi bien pour la raison qui vient d'être citée que pour cette autre que les phénomènes sociaux ne se laissent pas aborder avec la même objectivité impartiale que les phénomènes du monde physique, elle est une science dans un autre sens, plus vaste : une connaissance représentée imaginativement, art autant que science, ou littérature au sens le plus élevé du mot. Les plus précieux auxiliaires de la sociologie ainsi comprise sont : d'un côté l'histoire, surtout les grandes synthèses historiques, les conceptions générales relatives à l'histoire de la civilisation; d'un autre côté l'utopie, c'est-à-dire les tentatives de projeter l'idée sociale dans l'avenir, de s'en représenter la réalisation dans une phase ultérieure de l'existence de la société.

Dr S. Jankelevitch.

Rudolf Goldscheid. — Entwicklungswerttheorie. Entwicklungsökonomie. Menschenökonomie. Eine Programmschrift. 1 vol. gr. in-8 de xxvi-218 pp. Leipzig, Klinkhardt, 1908.

Ce livre nous est présenté par M. Goldscheid comme un fragment d'un gros ouvrage qu'il se propose de faire paraître prochainement sous le titre suivant : *Höherentwicklung und Menschenökonomie; naturwissenschaftliche und werttheoretische Grundlegung der Soziologie.* L'Introduction nous fait connaître la thèse que M. Goldscheid s'est proposé d'établir. Cette thèse, c'est qu'on a tort de se reposer sur la concurrence — soit qu'il s'agisse de la concurrence qui s'exerce, à l'intérieur d'un pays donné, entre les individus ou les classes sociales, soit qu'il s'agisse de la concurrence des nations — du soin d'assurer le progrès de l'espèce humaine. La concurrence n'est pas, tant s'en faut, le seul agent du progrès. Les effets bienfaisants qu'elle peut avoir sont achetés très chèrement : elle oblige ceux qu'elle oppose les uns aux autres à des dépenses d'énergie énormes, et les fait ressembler à ces paysans qui se ruinent en procès pour se disputer des parcelles de terre d'une valeur infime. Enfin elle n'a pas seulement des effets bienfaisants : car les moyens d'action dont disposent les individus — comme aussi les nations — ne sont pas toujours en rapport avec leurs mérites; et, de plus, il importe de voir que la concurrence n'a pas nécessairement pour résultat d'éliminer les vaincus, que plus souvent elle les laisse subsister, en les dégradant. Il faut donc substituer à la doctrine courante une doctrine « activiste ». Ce n'est plus à la concurrence, c'est à la science qu'il appartiendra de diriger l'évolution de l'humanité.

Telle est l'idée qui a inspiré le travail de M. Goldscheid. Dans le fragment qu'il vient de publier, c'est du problème de la valeur qu'il s'occupe spécialement. La nécessité d'une théorie de la valeur, d'après lui, résulte de l'étude des faits économiques. La *Wirtschaft* dont nous observons le fonctionnement est quelque chose de très différent d'une *Oekonomie.* Tout y est commandé par la « puissance d'achat » des individus. Et de là découlent bien des conséquences fâcheuses. Mais la plus déplorable, c'est le gaspillage d'hommes qui se fait. Les employeurs cherchent uniquement à réaliser les plus gros profits possibles. Or, pour cela, ils n'ont aucunement besoin — au contraire — d'« amortir » ces capitaux sociaux que représentent les travailleurs qu'ils emploient. Les hommes, tout comme la terre, sont l'objet d'un *Raubbau.* A preuve l'exploitation des travailleurs de l'industrie à domicile, l'occupation des enfants et des femmes dans l'industrie; à preuve encore ce fait que la vie moyenne des travailleurs n'est que de trente-cinq ans, ce qui égale presque la période de leur éducation à la période pendant laquelle ils contribuent à la production.

La théorie de la valeur, cependant, est toujours à constituer. Les économistes qui ont spéculé sur le *Grenznutzen* ne nous ont pas donné autre chose qu'une théorie du *prix.* Quant à Marx, ce qu'il a

eu en vue, ç'a été de montrer que l'évolution sociale devait aboutir à l'expropriation de la classe possédante : il a cherché à connaître le *développement de l'économie*, non pas à construire — comme il importe surtout de faire — l'*économie du développement*.

Pour se mettre en mesure de déterminer correctement les valeurs, il faut bien voir le but de l'économie. Ce but est d'obtenir la plus grande somme possible d'utilité avec le moins possible de travail : il s'agit, par conséquent, de créer des plus-values. Une bonne organisation de l'économie assurera la satisfaction des besoins sociaux. Elle se préoccupera, plus encore que du présent, du futur ; et elle tiendra compte de toutes les possibilités que celui-ci enferme : c'est pourquoi la valeur véritable est la « valeur de développement », et la vraie économie, l' « économie du développement ». A cette économie d'ailleurs correspondront une morale et un droit fondés sur les mêmes principes.

Comme on peut le concevoir, la mise en pratique des idées de M. Goldscheid implique l'abolition de la propriété individuelle des moyens de production. Elle implique aussi l'abolition de la propriété nationale : car c'est la rivalité des nations qui, plus que toute autre chose, maintient et perpétue le régime social actuel.

J'ai résumé les conceptions que M. Goldscheid nous expose. Ces conceptions ne sont pas toutes aussi neuves que notre auteur paraît dire quelque part. Ce qu'il y a de plus original dans son système, c'est l'importance qu'il y donne au futur, — sous l'influence de la doctrine évolutionniste en général, et plus particulièrement sous l'influence de Nietzsche, — c'est la place qu'il y donne à l'idée du « développement ». Mais pour ce qui est de l'opposition qu'il établit entre l' « économie humaine » et l' « économie des choses », les auteurs sont assez nombreux, dans la littérature économique, qui en ont parlé, depuis le temps où Sismondi reprochait à l'économie politique classique de n'être qu'une « chrématistique ».

J'ajouterai que parmi ces auteurs qui ont dirigé leurs recherches dans la même direction que M. Goldscheid, il en est dont l'œuvre est plus suggestive et plus instructive que la sienne. Chez Effertz, notamment, l'analyse des faits est plus pénétrante ; et la formulation des problèmes pratiques, conséquemment, est plus précise. M. Goldscheid s'en tient à des vues très générales et très sommaires ; il est de ces auteurs dont la réflexion se meut plutôt dans le domaine des concepts abstraits que dans celui des réalités. Et c'est pourquoi — encore que ses idées me paraissent judicieuses, et que je sois disposé à approuver son « programme » — son livre ne nous apporte pas tout le secours qu'on désirerait, pour la compréhension de ce qui est, comme aussi pour la détermination de ce qu'on doit vouloir.

ADOLPHE LANDRY.

V. — Histoire de la philosophie.

I. Woodbridge Riley. — AMERICAN PHILOSOPHY, THE EARLY SCHOOLS, 1 vol. de 595 p. New-York, 1907.

Nous connaissons mal en France les origines de la philosophie américaine. Quels ont été, au XVIIe ou au XVIIIe siècle, les philosophes des États-Unis, nous le savons si peu que Tocqueville croyait pouvoir affirmer qu'il n'y en a pas eu. « Je pense, écrivait-il en 1835, qu'il n'y a pas dans le monde civilisé de pays où l'on s'occupe moins de philosophie qu'aux États-Unis. Les Américains n'ont point d'école philosophique qui leur soit propre et ils s'inquiètent fort peu de toutes celles qui divisent l'Europe : ils en savent à peine les noms. Ils ne lisent pas les ouvrages de Descartes, parce que leur état social les détourne des études philosophiques. » C'était une généralisation un peu téméraire. On oubliait que le puritanisme des premiers temps, importé d'Angleterre en Amérique, avait dû y jeter des semences d'idéalisme, et aussi que l'esprit critique de l'Europe du XVIIIe siècle avait parfois soufflé sur l'autre rive de l'Atlantique.

C'est ce que vient d'établir dans un livre des plus intéressants, *les Premières Écoles de philosophie américaine*, un jeune écrivain de l'Université John Hopkins, Mr Woodbridge Riley. L'ouvrage est gros; il est plein de documents nouveaux sur une période d'efforts philosophiques jusqu'ici peu étudiée même en Amérique. L'auteur est remonté aux sources dont une large part n'existe qu'en manuscrit.

Il a employé trois ans de travail à préparer cette œuvre considérable, dans laquelle il n'a eu à vrai dire qu'un seul précurseur. Ce précurseur, d'ailleurs, est un Français, qui, il y a quelques années, a pris à cœur de reviser les affirmations trop absolues de Tocqueville et d'en démontrer l'inexactitude. « Par une sorte de paradoxe historique il était réservé à un Français de ce temps-ci, à un père dominicain, de vérifier les conclusions de son compatriote, et de prouver que dès l'origine les Américains, s'ils n'avaient pas eu d'école philosophique qui leur fût propre, s'étaient du moins occupés de philosophie, et avaient accordé une grande attention aux écoles philosophiques de l'Europe. Le P. van Becelaere, comme un moderne Diogène, a été le premier à parcourir notre pays sous le manteau du philosophe, à glaner les traditions éparses du passé, et à établir qu'il n'y a presque pas eu dans l'ancien monde de mouvement de pensée métaphysique qui n'ait eu son écho dans le nouveau monde[2]. »

1. *La Démocratie en Amérique*, t. III, ch. I.

2. Le travail du P. van Becelaere a été publié en langue française à New-York, en 1904, sous ce titre : *La Philosophie en Amérique depuis les Origines jusqu'à nos jours*, avec une introduction de M. Josiah Royce.

L'écrit du P. van Becelaere est d'un prix inestimable, *unvaluable*, dit M. Riley, mais il est pourtant plus historique que critique. L'auteur ne s'y est pas attaché à établir les lois de l'évolution de la pensée philosophique aux États-Unis, la filiation des idées, les relations de divers systèmes. C'est à ce but que vise au contraire M. Riley. Sans doute il nous donne des renseignements précis sur chacune des personnes dont il nous entretient; il expose leurs doctrines; il cite les passages caractéristiques de leurs œuvres, et il laissse souvent parler les philosophes dont il analyse les idées, pour nous faire pénétrer plus avant dans l'intimité de leurs croyances. Mais il fait effort aussi pour classer les tendances qui se sont successivement manifestées, pour en expliquer les origines, pour montrer le rapport des idées et des institutions politiques avec les théories philosophiques, et aussi l'infiltration de la pensée européenne : de sorte que son livre n'est pas seulement un exposé historique : c'est l'œuvre d'un philosophe.

L'évolution de la vieille philosophie américaine se marque déjà dans la division matérielle de l'ouvrage. Dans cinq parties distinctes M. Riley étudie successivement le Puritanisme, l'Idéalisme, le Déisme, le Matérialisme et enfin le Réalisme. Il ne serait pas tout à fait inexact de dire que cette succession de systèmes, outre qu'elle confirme la loi d'action et de réaction qui veut que, fatigué jusqu'à la satiété par un régime intellectuel, l'esprit trouve plus de saveur à un autre régime, est conforme aux vues d'Auguste Comte et à la théorie des trois états : le puritanisme, en effet, représente l'âge théologique où tous les événements et leurs causes sont attribués à l'action d'êtres surnaturels; l'idéalisme et le déisme correspondent à l'âge métaphysique, alors que l'explication de toutes choses est demandée à des entités suprasensibles; et enfin le matérialisme et le réalisme manifestent les conceptions de l'âge positif, celui qui exclut comme de vaines abstractions les principes métaphysiques, et qui réduit toute science et toute philosophie à l'observation des phénomènes.

Il ne saurait être question de suivre M. Riley dans les détails de cette minutieuse enquête entreprise, sur les ancêtres de la philosophie de son pays. On ne résume pas facilement un livre où l'érudition domine. Bornons-nous à quelques observations générales qui résultent de cette volumineuse collection de faits et d'idées.

Ce qui apparaît d'abord, c'est que, le plus souvent, la philosophie américaine n'a été qu'une philosophie d'emprunt, importée d'Europe, et surtout d'Angleterre, par les livres, par les voyageurs de passage venus du vieux continent, parfois par des immigrants qui, ayant fait leurs études dans les Universités européennes, allaient achever leur vie aux États-Unis, et y introduisaient des habitudes d'esprit contractées dans leur pays d'origine. Plus d'une fois on a vu se produire en Amérique ce qui, d'après Taine, est arrivé chez nous à Royer-Collard, lorsque, ayant trouvé et acheté un jour, à l'étalage d'un

bouquiniste, sur le quai de la Seine, les œuvres de l'Écossais Thomas Reid, il s'éprit de ses conceptions et fonda sur elles la philosophie officielle française du XIX[e] siècle. Prenons, par exemple, celui qui est, avec Jonathan Edwards (1703-1758), le leader de l'idéalisme américain, avant la proclamation de l'Indépendance [1], Samuel Johnson (1696-1772). Sans doute le puritanisme national l'avait prédisposé, par sa théologie austère et mystique, aux spéculations de la métaphysique. Ce fut cependant une circonstance fortuite qui semble avoir engagé Johnson dans les voies de l'idéalisme : sa rencontre et ses rapports avec Berkeley, qui, en 1725, était venu résider quelque temps à Newport, dans le Rhode-Island. A partir de ce moment, Johnson devint le fervent adepte de l'auteur des dialogues d'*Hylas et de Philonoüs*, proclamant comme lui la non-existence de la matière. Une correspondance s'établit entre les deux philosophes, lorsque Berkeley fut revenu en Angleterre. Quelques-unes de ces lettres ont été conservées; celles de Johnson, que Fraser a déjà publiées dans son édition des *Berkeley's works*; une autre, que possède la bibliothèque de *Columbia University*, est une réponse de Berkeley, où il s'explique sur divers points controversés; et c'est assurément un des documents originaux les plus importants que nous devions aux recherches de M. Riley. L'histoire de Berkeley et de Johnson s'est renouvelée, un siècle après, entre Horace Mann et Georges Combe. Mann cherchait une théorie de l'esprit qui pût devenir le fondement de l'éducation. Il rencontra sur son chemin, pour ainsi dire, la philosophie de Georges Combe, un psychologue, un phrénologiste de l'école de Gall, qui était venu à Boston, en 1838, faire une tournée de conférences. Mann eut occasion de l'entendre; il trouva à son goût les idées du penseur anglais : il les adopta, il les fit siennes : et ce fut sa doctrine définitive.

Le caractère général de ces philosophies empruntées à l'étranger, c'est qu'elles sont le plus souvent composites et, par conséquent, confuses. Elles n'ont pas l'unité, l'homogénéité des systèmes que les penseurs originaux tirent de leur propre fonds. Faites, en quelque sorte, de pièces et de morceaux, elles mêlent, elles amalgament des tendances diverses. Voici un penseur du XVIII[e] siècle, Cadwallader Colden (1688-1776), qu'on nous présente comme le plus avancé des matérialistes américains de ce temps-là. Comme plusieurs autres Américains de marque, il était né dans la Grande-Bretagne; il avait suivi les cours de l'Université d'Edimbourg; et il ne se fixa dans la Nouvelle-Angleterre qu'en 1718, pour y exercer la médecine et devenir un homme politique, tout en réservant ses loisirs aux études philosophiques et à des lectures variées. Il connaissait les écrits de Hobbes et de Newton, ceux de Descartes et de Berkeley, et, s'inspirant des uns et des autres, dans l'inconsistance de sa pensée, il aboutit à cette situation paradoxale d'être, dit M. Riley, « un déiste qui tendait à

1. Conférez Georges Lyon, *l'Idéalisme en Angleterre*.

devenir un panthéiste absolu, un matérialiste qui avait une propension irrésistible à éliminer la matière. »

C'est naturellement aux sources anglaises que les Américains ont puisé surtout leurs idés philosophiques. Après Berkeley, l'inspirateur de Samuel Johnson, c'est Hume, c'est Erasne Darwin, qui ont guidé les travaux de Joseph Buchanan [(1785-1812), et qui lui ont soufflé son monisme matérialiste, tel qu'il l'exposa dans son livre *Philosophy of human nature*. Plus tard, c'est la philosophie écossaise, c'est l'influence de Reid et de Dugald-Stewart qui pénétra aux États-Unis. Mais l'action de la pensée française s'y est fait sentir, elle aussi, moins celle de Descartes que celle du déisme philosophique de notre XVIIIe siècle, et ultérieurement celle des physiologistes, Broussais et Cabanis. Les séjours que firent en France avant la Révolution de 1789 plusieurs penseurs américains, les relations qui se nouèrent lors de la guerre de l'Indépendance, contribuèrent à ces rapprochements intellectuels.'Ainsi Thomas Jefferson, le futur Président des États-Unis, séjourna à Versailles comme ambassadeur de son pays de 1785 à 1789; il fréquenta les salons de Mme Helvétius. C'était le temps où l'*Age de raison*, de Thomas Paine (1737-1809), succédant à ses autres écrits, le *Sens commun* et les *Droits de l'homme*, avait popularisé chez ses compatriotes un rationalisme analogue à celui de nos Encyclopédistes. On lisait Voltaire en Amérique: on lisait Volney, l'auteur des *Ruines*, qui, quelques années après, dégoûté par les excès de la Révolution, émigra aux États-Unis à la recherche d'une république idéale. Les Français étaient alors choyés et honorés en Amérique : on les appelait *nos très chers et très grands amis et alliés* : et l'amitié intellectuelle était poussée aussi loin que l'alliance politique. Ce fut un moment de « Francomanie », selon l'expression de M. Riley.

Un des chapitres les plus curieux du livre que nous analysons est celui où il est question de Franklin, le seul, dans cette galerie de portraits, qui soit connu en France; le seul aussi que Jefferson aurait pu opposer peut-être à l'abbé Raynal, lorsqu'il essaya, dans ses *Notes sur la Virginité*, de réfuter l'écrivain français qui s'était permis d'écrire que l'Amérique n'avait pas produit un seul homme de génie. C'était en tout cas un esprit philosophique, Hume ne lui écrivait-il pas, après le séjour que celui-ci fit en Angleterre de 1757 à 1762 : « L'Amérique nous a envoyé beaucoup d'excellentes choses : or, argent, sucre, tabac : mais vous êtes le premier philosophe dont nous lui soyons redevables »? Nous savions déjà que Franklin était avant tout un homme pratique, et comme le dit M. Riley, « non un Aristotélien, estimant la science pour elle-même, mais un vrai socratique, préoccupé avant tout des résultats positifs ». Mais, ce que nous ignorions, c'était l'histoire de son évolution intellectuelle. « J'avais à peine seize ans, raconte Franklin lui-même, lorsque je commençai à douter de la Révélation. « Quelques livres de théologiens publiés contre le déisme étaient tombés entre ses mains : c'est en les lisant qu'il devint un déiste,

un rationaliste. Mais, chose étrange, ce libre-penseur ne se détacha d'abord des croyances confessionnelles que pour être un polythéiste. Voici comment débute un opuscule composé dans sa jeunesse sous le titre de *First Principles* : « Je crois qu'il existe un Être suprême, souverainement parfait, Auteur et Père des *Dieux eux-mêmes*. Car je crois que l'homme n'est pas l'Être le plus parfait, et que s'il y a plusieurs degrés d'Êtres qui lui sont inférieurs, il y a aussi plusieurs degrés d'Êtres qui lui sont supérieurs. L'Infini à créé plusieurs Dieux éminemment supérieurs à l'homme : il peut se faire aussi qu'après plusieurs siècles, d'autres Dieux prennent leur place... « Que cette vision bizarre de polythéisme ait pu traverser l'imagination d'un homme réputé pour son bon sens et pour la fermeté de sa raison, cela étonne; mais il faut considérer que Franklin connaissait Platon et Socrate, et qu'il s'était laissé séduire sans doute par les rêveries du *Timée*.

Nous n'en finirions pas si nous voulions relever dans le livre de M. Riley tous les faits qui prouvent que la philosophie américaine des premiers âges ne s'est développée que par la pénétration des influences étrangères. Ainsi le matérialiste Thomas Cooper (1759-1840) peut être considéré comme un disciple de Broussais, dont il a traduit le livre célèbre l'*Irritation et la folie*. Le réaliste Ogilvie (1760-1820) est un admirateur de Hume, etc. C'est la nuageuse philosophie allemande qui semble avoir eu le moins de prise sur l'esprit clair des philosophes américains, pendant toute la période qu'a étudiée M. Riley : il est vrai qu'elle a pris une belle revanche au XIXe siècle. Mais au XVIIIe siècle c'est l'influence française, nous avons plaisir à le constater, qui s'est associée à l'influence anglaise. De sorte que le livre si instructif de M. Riley, tout en nous racontant l'histoire de la pensée américaine, nous ramène à chaque instant en France Les noms de Fénelon, de Condillac, de Condorcet, de Montesquieu, de d'Alembert, de Lamarck, de Destutt de Tracy, y alternent avec les noms des philosophes inconnus que l'auteur nous révèle; et leurs doctrines sont exposées et discutées à propos de celle de leurs imitateurs. M. Riley est au courant d'ailleurs de toutes les publications françaises : il connaît les *Causeries du Lundi*, et les brillants articles de Sainte-Beuve sur le séjour de Franklin à Paris ne lui ont pas échappé. Ce n'est pas à lui que Tocqueville aurait pu reprocher de n'avoir pas lu Descartes, puisqu'il le cite plus de vingt fois. Son livre enfin, à raison même du peu d'originalité des penseurs qu'il nous fait connaître, n'a pas seulement un intérêt local et national : il est comme l'esquisse d'une histoire générale de la philosophie; il intéressera par suite ses lecteurs d'Europe, presque autant que ses lecteurs d'Amérique.

GABRIEL COMPAYRÉ,
de l'Institut.

C. Coignet. L'ÉVOLUTION DU PROTESTANTISME FRANÇAIS AU XIX[e] SIÈCLE, 1 vol. in-16, Paris, F. Alcan, 1908.

Ce n'est pas seulement parce que ce livre paraît dans une collection philosophique que nous le mentionnons ici. Le nom de l'auteur appartient à l'histoire des idées, où il vint marquer sa place, il y a près de quarante ans, avec un volume de cette même collection : *La morale indépendante*, 1869. L'ouvrage ne faisait que dégager et ordonner les idées maîtresses d'une série d'articles publiés depuis 1865 dans la Revue de ce nom. C'était le temps même où M. Ribot, dans la célèbre introduction de sa *Psychologie anglaise contemporaine*, soutenait l'indépendance absolue de la psychologie à l'égard de la métaphysique. Taine donnait son livre *De l'intelligence*. Victor Cousin venait de mourir. L'esprit positif, sinon positiviste, tendait à prévaloir dans la philosophie française. L'opinion publique y rattacha la morale indépendante. En réalité, parmi les esprits très divers qui formaient ce groupement, seuls se trouvaient conséquents avec eux-mêmes ceux qui se rattachaient plus ou moins directement à l'idéalisme kantien. De ceux-là était et savait être et voulait être l'auteur des articles sur L'*Idéal dans l'Art*, de Taine, le *Port-Royal* de Sainte-Beuve, les doctrines ou les idées de Charles Renouvier, Vacherot, Secrétan, Littré, Huxley, luttant partout, non certes contre le déterminisme scientifique, mais contre son application à l'histoire, aux arts, ou à la morale.

Mme Coignet on n'ignore pas aujourd'hui, si personne ne le soupçonna alors, que cet esprit si lucide et si ferme est celui d'une femme) avait vu plus juste et plus loin que beaucoup de ses collaborateurs. En attendant que d'admirables travaux, comme la thèse *De la Contingence des lois de la nature* et l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, fussent venus tenter une réduction de cette antinomie, l'auteur du petit volume sur « La morale indépendante » s'en tenait à l'impératif catégorique comme au seul principe capable, sinon d'accorder, du moins de laisser coexister avec le déterminisme scientifique une morale de la liberté. Et Mme Coignet, s'attachant fortement à cette doctrine comme à la plus capable d'assurer la résistance aux appétits, la subordination de la vie sensible à la vie supérieure de la raison et de la volonté, ne répugnait pas à considérer que si la morale ne dérive pas de la religion, elle y prépare et tout naturellement y conduit.

C'est ce sentiment religieux, tout personnel et intérieur, tel surtout qu'il a été envisagé dans les récentes études de feu le professeur Auguste Sabatier (*Esquisse d'une philosophie de la Religion... — Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*) qui inspire l'exposé historique et critique que Mme Coignet vient de publier sur l'Évolution du protestantisme français au XIX[e] siècle. L'auteur s'est proposé de montrer comment, au cours de cette évolution, la foi intérieure et vivante tend à se dégager de ses représentations intellec-

tuelles et à dominer de plus en plus les divergences dogmatiques. A travers les discussions entre orthodoxes et libéraux, rationalistes et mystiques, par delà les débats des synodes et les controverses des pasteurs, nous voyons s'affirmer une foi qui se réclame seulement de « la révélation de la conscience » et en trouve la plus haute expression dans « la révélation du Christ ». La philosophie n'a point été étrangère à ce mouvement et Mme Coignet a consacré deux chapitres à cette influence : chapitre XV, « Kant en France »; chapitre XVI, « L'évolution prend une assise philosophique ». Placée ainsi au point de vue de la critique kantienne, l'auteur loue fort logiquement le libéralisme non point d'avoir cherché à devenir plus « rationnel » mais au contraire d'avoir tendu à libérer de plus en plus l'activité religieuse d'une dialectique impuissante pour la restituer au sentiment intérieur et à la vie pratique. La Religion est affaire non de pensée, mais de sentiment et d'action. -- Qu'est-ce qui pourrait empêcher le catholicisme de le reconnaitre? Et dès lors serait-il chimérique d'espérer, au-dessus des barrières confessionnelles, une grande fraternité des âmes religieuses dans la communion chrétienne?

C'est la conclusion du livre. Nous n'avons point à entrer ici dans le détail des faits exposés par Mme Coignet avec une grande élévation d'esprit. Il nous suffit d'indiquer l'idée directrice et de noter que, dans l'intention de l'auteur, elle complète la thèse de la morale indépendante, bien plutôt qu'elle ne la contredit.

FIRMIN ROZ.

Dr Severin Aicher. — KANTS BEGRIFF DER ERKENNTNISS VERGLICHEN MIT DEM DES ARISTOTELES. Berlin, Reuther et Reichard, 1907.

L'auteur de ce mémoire couronné s'est-il assez souvenu que, pour les psychologues avisés, une comparaison ne se résout pas dans une double attention? Ce qu'il s'est appliqué à nous donner, ce sont deux études juxtaposées, l'une sur les théories du philosophe grec, l'autre sur celles du critique allemand. Vers la fin de son livre seulement le parallèle promis passe au premier plan, et encore en dehors des considérations métaphysiques et surtout historiques qui nous eussent le mieux aidés à le comprendre. Notre analyse s'efforcera de dégager de l'ensemble, pour les mettre en lumière, les réponses isolées faites à la question posée par le titre.

La résoudre n'était pas chose facile, il faut le constater, car Aristote et Kant ont eu tout à la fois la bonne fortune de provoquer de très nombreux commentaires, et la malechance d'avoir été l'un et l'autre l'objet d'interprétations très différentes. Cependant tous deux s'accordent à distinguer dans la connaissance un élément formel et

un élément matériel, sauf que le premier va de l'être à la pensée, le second, au contraire, de la pensée à l'être. Pour désigner l'objet de la science selon Aristote, M. A. se sert d'une expression singulière, sinon absente, du moins très rare chez le philosophe grec, « la pensée créatrice » (*der schöpferische Wesensbegriff*) : au νοῦς παθητικός il appartient de discerner ce qu'il y a d'intelligible dans les êtres sensibles, au νοῦς ποιητικός d'en prendre une conscience actuelle, sous la forme du τὸ τί ἦν εἶναι. Tandis que dans la théorie péripatéticienne ce qui importe, c'est d'expliquer la formation de la connaissance, Kant s'attache avant tout à en analyser la nature, constituée d'une part par des intuitions (*Anschauungen*), de l'autre par des concepts (*Begriffe*). Les catégories d'Aristote, d'un caractère semi-logique, semi-ontologique, sont les différentes déterminations de l'idée : celles de Kant sont des « formes *a priori* », nécessaires pour introduire de l'unité dans la multiplicité des phénomènes et leur donner accès dans notre intelligence. Les premières répondent à autant d'expressions de la réalité, les secondes à autant de formes possibles du jugement.

Avec la IIe partie du livre nous passons des facteurs de la connaissance à son évolution qui, au stade inférieur, la sensation, paraît à M. A. empreinte chez Aristote d'un caractère matérialiste (p. 51). En revanche la parenté de l'intelligence et des intelligibles, si hautement affirmée par Platon, se retrouve chez son disciple, de même que la supériorité du général sur le particulier.

Chez Kant le point de vue critique succède au point de vue psychologique de la scolastique, sans toutefois que ce dernier soit totalement exclu. L'imagination, trait d'union entre la sensibilité et la raison, est proclamée la faculté intellectuelle par excellence et en ce cas va bien au delà de la φαντασία d'Aristote. Le système péripatéticien prenant son point de départ dans la possibilité et la réalité d'une connaissance générale, a pour préface logique celui de Kant, aux yeux duquel la nécessité et l'universalité sont les marques distinctives de tout ce qui est *a priori*.

La IIIe et dernière partie (p. 111-137), bien que la plus courte, est la plus saillante de l'ouvrage. Pour Aristote la science consiste uniquement dans la connaissance des causes; Leibniz explique par l'harmonie préétablie l'accord de la pensée avec la réalité; Kant se pose avant tout ce problème : « Comment une connaissance *a priori* est-elle possible? » Ici intervient la distinction entre le jugement *analytique* et le jugement *synthétique* : elle joue un rôle capital, et cependant, si nous en croyons M. A., aucun point de l'enseignement kantien n'a été l'objet de plus de discussions. Pour Aristote, tout est analytique (si nous entendons ce mot comme le fait la *Critique*), en tant que le principe de contradiction a une valeur ontologique et non pas seulement logique. Chacun des deux philosophes tend à l'objectivité. Mais tandis que pour Aristote les objets de la pensée sont des réalités positives dont la forme est en puissance dans le sujet pen-

sant, pour Kant il s'agit d'un x, d'une inconnue, unité synthétique de la variété des intuitions, ou expression de la nécessité inhérente aux lois de l'entendement. Le phénomène est l'unique objet de la connaissance, laquelle se trouve ainsi limitée aux données de l'expérience. Au surplus de l'aveu de M. A., tout ce côté, cependant si décisif, du kantisme est hérissé d'obscurités et de contradictions (p. 122 et 128).

Le péripatétisme fait de la variété et de l'erreur les attributs non des choses, mais de la pensée, et plus particulièrement du jugement. Selon Kant les principes « formels » ne sauraient garantir une vérité « matérielle » (p. 135). Le monde, au sens d'Aristote, est fermé à l'intelligence humaine.

M. A., on le voit, a eu pleine conscience des difficultés de son sujet. Dans son mémoire les références sont nombreuses, les citations bien choisies, le style d'une clarté assez rare chez les penseurs d'outre-Rhin. Faut-il faire remarquer ici une fois de plus le parti pris qui fait négliger aux écrivains allemands, comme nul et non avenu, tout ce qui est imprimé dans une langue étrangère?

C. Huit.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

1908, January-April.

H. Foston. *Non phénoménalité et altruité.* (Ce néologisme traduit l'anglais *otherness* dont l'obscurité sera éclaircie par l'analyse suivante.) — Le but de cet article est d'établir ce qu'il faut entendre par le mot « réalité ». L'esprit se déclare lui-même comme une forme limitée et partielle de l'être, une forme d'être avec un *au-delà*. La réalité, du point de vue de l'expérience, paraît identifiée non avec le toucher, mais avec l'expérience active. Il ne faut pas confondre la conscience sensationnelle avec la conscience active. La notion de réalité a-t-elle sa cause dans la sensation dite musculaire ou dans la pure conscience active? L'*otherness*, qui est un élément dans lequel nous pensons la réalité des choses, semble beaucoup plus explicable en la rapportant à une conscience active « qui maintient un but ultérieur, même quand la matière de ce but est tout à fait indéfinie, qu'elle ne le serait par une sensation quelconque ». Mais il y a encore un autre élément non phénoménal qui contribue puissamment à notre croyance en l'*otherness*. Ce fait profond et important, c'est le sentiment qui ne nous est pas donné comme phénomène, mais qui nous contraint de croire à une existence au delà, avec une force qui dépasse celle d'un simple phénomène. L'auteur ne peut admettre avec Ward que nous ne pouvons pas connaître le sentiment lui-même; parce que l'existence des mots plaisir et peine dans le langage indique que le sentiment a quelque aspect dans la conscience intellectuelle de notre moi. En somme pour sortir de soi-même et croire à l'*otherness*, il est plus raisonnable de suivre les lignes fournies par notre esprit que de l'essayer *théoriquement*, en changeant la nature d'une fonction mentale qu'on ne peut concevoir ni changée actuellement ni pouvant être logiquement changée.

Stout. *L'immédiat, le médiat et la cohérence.* — La distinction entre la connaissance immédiate et la connaissance médiate est d'une importance vitale pour la théorie de la connaissance. La première est de deux espèces : 1° les propositions évidentes par elles-mêmes; 2° les sentiments (plaisirs, douleurs, désirs, etc.). La cohérence comme critérium de la vérité repose sur la loi de contradiction et sur l'unité de l'univers. Conclusion : Les jugements portés par des

esprits finis ne sont pas nécessairement faux parce qu'ils ont une base instable ou qu'ils devraient être transformés en connaissance parfaite. Cette transformation ne peut consister qu'en une intuition de leurs présuppositions et implications. Mais cette transformation n'implique pas la fausseté des jugements finis : au contraire elle n'est possible qu'autant qu'ils sont vrais.

Carveth Read. *Un article posthume de J. Stuart Mill.* — Cet article, publié en juin 1907, dans *Oxford and Cambridge Review*, a pour titre : « La liberté sociale : ou Limites nécessaires de la liberté individuelle résultant des conditions de la vie sociale ». La date de ce travail n'est pas fixée. Si Miss Taylor n'en avait garanti l'authenticité, Carveth Read en douterait, la trouvant peu d'accord avec d'autres thèses de S. Mill sur la liberté. Mais il rappelle ce mot de Grote sur lui : « J'admire beaucoup John Mill, mais mon admiration est toujours mêlée de crainte », voulant dire qu'on ne savait jamais quelle tournure inattendue il prendrait. On peut se demander aussi si cette publication de fragments, non revisée ni autorisée par l'auteur lui-même, n'est pas d'une opportunité discutable.

Bradley. — *Sur la mémoire et le jugement.* « Mon jugement doit être pris par moi comme infaillible; d'autre part la mémoire ne peut revendiquer une force indépendante ou ultime. La difficulté naît d'une confusion entre ce que j'affirme et mon état quand je l'affirme. Mon état psychique peut être complexe, plein de lacunes, dépendant de choses étrangères; mais aucun de ces caractères ne peut être transféré au jugement lui-même, son indépendance et son unité restent intacte. Quant à savoir jusqu'à quel point un jugement, une fois fait, peu durer, nous avons vu les raisons pour admettre que la mémoire est en général intacte. »

H. Lloyd. *Empirisme radical et agnosticisme.* — Dans ces jours d'empirisme « revisé » ou « radical », d'idéalisme dynamique ou expérimental, de pragmatisme, on peut se demander ce que ce nouvel empirisme a à nous dire sur la position de l'agnostique. Laisse-t-il quelque signification solide à l'inconnaissable du savant, ou du philosophe, ou du théologien? — « Le connaissable et l'inconnaissable répondent respectivement à la structure et à la fonction, ou à la partie et au tout, ou, pour parler comme Berkeley, au *percipio* et au *percipi*. » Un psychologue pragmatiste honnête ne connaît pas de définition meilleure de la psychologie que celle-ci : « l'étude de la structure et de la fonction de la conscience humaine », et ne donne pas au terme expérience d'autre sens que celui « d'intimité vitale de la structure et de la fonction ». Structure et fonction ne sont qu'une manière particulière de reconnaître le sujet et l'objet, — qui se sépare de la manière conventionnelle du dualisme ou du parallélisme pour traiter du sujet et de l'objet, donnant ainsi un nouveau sens à l'expérience et une nouvelle base à l'agnosticisme. Si cette discussion conduit le pragmatisme et autres *ismes* qui vont dans le même sens, à se

rapprocher davantage de leur sens réel, en leur faisant perdre peut-être un peu de leur dogmatisme, ce ne sera pas peine perdue.

Dans une discussion, Bradley critique l'*Ambiguïté du pragmatisme*. Il s'adresse principalement à Dewey et à W. James et reproche à ce dernier son abus des métaphores qui, loin d'expliquer, sont le plus souvent de la pure mythologie.

Ces numéros contiennent en outre des articles historiques :

Mary Hay Wood. — *La psychologie de Platon dans son rapport avec le développement de la volonté* (2 articles).

Spasding. — *Sur la sphère et les limites de la logique aristotélicienne.*

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXXVIII.

K. L. Schaefer et P. Mahner. *Expériences comparatives de psycho-physiologie sur des enfants sourds-muets, aveugles et normaux* (1-23). — Expériences faites sur l'appréciation des poids soulevés, avec quatre enfants sourds-muets, quatre aveugles et quatre normaux. Ces enfants étaient âgés de huit à quatorze ans, les normaux étant plus jeunes que les autres, de deux ans environ. Les poids fixes étaient de 250, 500, 1 000 et 1 500 grammes, le poids additionnel était constamment de 20 grammes. Les soulèvements ont été pour la plupart successifs, et faits avec la main droite dans une partie des expériences, avec la main gauche dans une autre partie, avec les deux mains dans une autre; puis on a employé les soulèvements simultanés. Les alternances nécessaires paraissent avoir été observées. — D'une façon constante, les sourds donnent plus de jugements vrais que les aveugles, et ceux-ci plus que les normaux : par exemple, pour le poids de 250 grammes, le poids le plus lourd étant soulevé le premier, les sourds donnent 80 p. 100 de jugements vrais, les aveugles 67 et les normaux 48. Les résultats sont analogues pour les autres poids et les autres circonstances expérimentales. — Comme résultat présentant un intérêt d'un autre ordre, il faut remarquer que, pour tous les enfants, lorsque le poids le plus lourd est soulevé le premier, le nombre des jugements vrais est notablement moindre que lorsque c'est le poids le plus léger qui est soulevé le premier : l'augmentation est donc toujours mieux perçue que la diminution. — Un autre fait qui pourrait n'être pas sans intérêt, quoique les auteurs ne le relèvent pas, est que les sourds et les aveugles ne donnent presque pas de jugements douteux, tandis que la proportion de ces jugements est relativement élevée pour les normaux.

G. Alexander. *Sur la question de la formation phylogénétique des*

organes des sens (24-23). — Observations anatomiques sur l'oreille interne de quelques animaux (taupes et souris).

R. Bárány. *Contribution expérimentale à la psychologie du jugement* (34-50). — Remarques au sujet du champ d'incertitude dont il est question au cours du travail publié par B., en collaboration avec Alexander, dans le précédent volume de la *Zeitschrift*. Un trait étant tracé sur le front, le sujet doit dire s'il est vertical, ou s'il penche à droite, ou à gauche. Naturellement les sujets déclarent que la ligne est verticale, non seulement quand elle occupe une certaine position, mais aussi quand elle penche à droite ou à gauche par rapport à cette position. On retrouve d'ailleurs, pour le dire en passant, quelque chose d'analogue dans toutes les mesures mentales, et même dans toutes les mesures expérimentales; le champ des erreurs d'observations n'est pas autre chose qu'un champ d'incertitude. — B. a suivi dans ses expériences un procédé semblable à celui des variations régulières dans la méthode des petites variations, c'est-à-dire que, donnant d'abord à la ligne tracée sur le front une position déterminée, il lui donne ensuite une inclinaison graduellement croissante jusqu'à ce qu'il n'obtienne plus qu'une espèce de jugements, par exemple que le sujet déclare toujours que la ligne penche à gauche; puis il revient d'une manière graduelle jusqu'à une position différente où le sujet déclare toujours que la ligne penche à droite. Or, dans ce mouvement d'aller et retour, il remarque que la région où les sujets jugent que la ligne est verticale est rarement placée d'une façon bien symétrique au milieu des deux autres, mais qu'elle se déplace souvent dans le sens du mouvement, et parfois dans un sens opposé. C'est là encore un fait qui se produit dans toutes les mesures psychiques avec le procédé de la variation régulière. Mais B. essaie de l'expliquer : il pense qu'il y a dans ces trois façons différentes de juger une conséquence de deux états de l'attention, qui différeraient par la direction et le degré. Lorsque le sujet juge dans le sens du mouvement, et par suite maintient son jugement précédent, c'est que l'attention se porte sur ce que la sensation contient de semblable à la sensation précédente; lorsqu'il change son jugement, c'est que l'attention se porte sur ce que la sensation contient de nouveau. De plus, dans le premier cas, l'attention est faible, dans le deuxième elle est plus forte. Et sur ce dernier point l'examen des jugements fournit une indication intéressante : quand le jugement suit le sens du mouvement, l'écart de la verticale, que l'on peut assimiler à une erreur, est plus considérable que quand il est contraire au sens du mouvement; cela tend bien à prouver que, lorsque l'esprit résiste à l'influence exercée par le sens du mouvement, il est plus attentif.

A. v. Szily. *Image consécutive de mouvement et contraste de mouvement* (81-154). — Expériences sur ce fait que, si une suite d'objets semblables, par exemple de lignes combinées d'une certaine façon, se meut dans le champ visuel, dans une direction constante,

de manière à ce que la même région de la rétine reçoive une impression intermittente semblable pendant un certain temps, l'impression persiste après que le mouvement a cessé, et il se produit alors l'illusion que le mouvement s'effectue en sens inverse : c'est là l'image consécutive de mouvement. L'auteur fait l'historique de la question, en donne la bibliographie, étudie minutieusement les conditions dans lesquelles le fait se produit, et conclut qu'il s'explique par la persistance de l'impression rétinienne, sans qu'il soit besoin de supposer, comme on l'a fait quelquefois, une illusion du jugement.

H. Piper. *Observations sur un cas de cécité totale aux couleurs dans le centre de la rétine d'un œil, et de cécité au violet dans celui de l'autre œil* (155-188).

M. Zwaardemaker. *Gustation olfactive* (189-195). — Beyer et Nagel ont nié (*Zeitschrift*, XXXV, 260) la gustation nasale, c'est-à-dire le fait affirmé par Z. que, dans l'inhalation de chloroforme, l'excitation de boutons épithéliaux de la région olfactive produirait une sensation de sucré. Z. rapporte maintenant des expériences qui montrent que, même en articulant une voyelle, lui et deux autres personnes, dans des conditions déterminées, sentent la saveur sucrée pendant l'insufflation de vapeur de chloroforme dans une narine; mais il faut que l'insufflation soit intermittente. La sensation est d'ailleurs plus faible que si la vapeur de chloroforme est soufflée dans la bouche.

W. Nagel (196-199), sans contester maintenant le fait pour Z., continue d'affirmer que la sensation en question n'existe pas pour lui, et conclut que, par conséquent, on ne peut généraliser ni la thèse affirmative, ni la thèse négative.

Th. Lipps. *Pour l'explication des illusions géométriques-optiques* (241-258). — L. reconnaît qu'il n'a pas, jusqu'à présent, exposé d'une façon assez claire sa théorie des illusions (dans *Raumästhetik*, etc.), et que Wundt et Schumann lui ont adressé des critiques fondées : il se propose donc de la présenter maintenant sous une forme corrigée. Il explique d'abord en quoi consiste pour lui notre perception de la grandeur objective, à savoir notre perception immédiate, indépendante de la mesure proprement dite. La grandeur intensive est pour nous la grandeur de l'activité aperceptive (ou de l'attention) exigée par la perception, ou, plus exactement, c'est la propriété que possède l'objet d'exiger cette grandeur d'activité aperceptive. De même la grandeur extensive d'un objet est la portée ou extension (*Weite*, *Spannweite*) de l'activité aperceptive, ou plutôt la propriété d'exiger une certaine portée de l'activité aperceptive pour que la perception ait lieu. Ainsi c'est par un caractère intensif de l'activité aperceptive que nous apprécions l'intensité, et c'est par un caractère extensif (?) de la même activité que nous apprécions l'étendue. Mais, dans l'activité aperceptive dont il s'agit, il faut faire une distinction : par exemple, dans la perception d'une ligne de longueur finie, il y a une activité d'extension qui consiste en ce que l'œil (de l'esprit) embrasse la ligne

d'un regard et en saisit la multiplicité comme unité; et il y a aussi une limitation de cette activité, une activité limitative qui tient à ce que la ligne est un tout fini. Ces deux activités aperceptives n'ont d'ailleurs rien d'arbitraire, elles s'exercent « aux ordres » des lignes qu'il s'agit de percevoir. Autrement dit, dans la perception d'une ligne, je vis (*ich erlebe*) l'extension de la ligne et je vis aussi sa limitation, et c'est en cela que consiste ma perception de sa grandeur : c'est donc une objectivation de quelque chose de subjectif, à savoir de l'activité aperceptive, c'est une *Einfühlung*. Et maintenant, ces activités ainsi objectivées, dont la conscience est pour nous la conscience des grandeurs objectives, sont déterminées par l'objet donné dans la sensation, mais aussi par le lieu qu'occupe cet objet dans l'espace, par la direction de ses éléments, et par la façon dont ces éléments sont uns : si l'impression que fait l'objet dans la sensation est modifiée par ces autres circonstances de lieu, de direction, de rapport entre les parties, il se produit nécessairement des illusions sur la grandeur de l'objet. Par exemple, dans l'illusion de Müller-Lyer, les deux lignes principales que l'on compare mettent en jeu une activité perceptive de portée déterminée, et en même temps cette activité est limitée parce que les lignes sont limitées. Mais aux extrémités de l'une des lignes principales se trouvent des lignes obliques sortantes : il en résulte que l'activité aperceptive est sollicitée, et même contrainte, à s'étendre au delà de ces extrémités; je m'arrête aux extrémités, mais, dans un « courant secondaire », pour ainsi dire, je vais plus loin, et par là la ligne principale est en quelque sorte agrandie, c'est-à-dire qu'en elle s'objective une activité aperceptive de plus grande portée. Par un mouvement inverse de l'activité perceptive, la ligne aux extrémités de laquelle sont tracées des lignes rentrantes, se trouve raccourcie. — Telle me semble être la théorie de L. sur les illusions géométriques-optiques. En réalité, je ne suis pas sûr de l'avoir exposée d'une façon parfaitement fidèle, car l'auteur me paraît avoir exagéré ici son ordinaire obscurité. Notamment l'idée de la portée ou extension de l'activité aperceptive me paraît avoir singulièrement besoin d'être éclaircie : c'est un caractère de l'activité mentale qui se distingue de l'intensité et qui répond à la grandeur extensive des objets. Cela ne signifie pas, sans doute, que l'activité mentale qui s'applique à l'étendue est elle-même étendue : ce qui est étendu, c'est bien la chose spatiale, et l'extension, la largeur, la portée de l'activité aperceptive consiste en ce que le regard de l'esprit parcourt la grandeur spatiale. Mais alors toute l'explication de la perception spatiale, et par suite des erreurs de perception, devient illusoire : car elle revient à dire que l'étendue est aperçue par une activité mentale dont la nature est d'apercevoir l'étendue. J'ai peine à croire que ce soit là le sens de la théorie, et cependant je n'en vois point d'autre.

W. Sternberg. *Erreurs et faits dans la physiologie de la saveur*

sucrée (259-304). — S. relève dans des travaux de chimistes diverses erreurs relatives à la saveur de composés chimiques récemment découverts. Il maintient la relation qu'il a déjà affirmée entre la composition chimique des corps et leur saveur, et fait remarquer que les illusions dans le sens du goût sont encore plus fréquentes et plus faciles que dans celui de la vue.

FOUCAULT.

Rivista Filosofica

Vol. X-XI, 1907-08.

A. FAGGI. *Nominalisme et Réalisme géométrique.* — A première vue, rien de plus opposé que les thèses de Kant et de Poincaré réunies par Enriques sous la rubrique de nominalisme géométrique. Mais Kant eût certainement accommodé sa théorie aux données actuelles de la science. Dans ces conditions le caractère de convention une fois admise et continuée que Poincaré attribue à l'espace à trois dimensions n'est autre chose que l'*a-priorisme* kantien, entendu en un sens biologique et spencerien, ainsi que le suggère Picard, par analogie avec l'hypothèse de l'éther.

G. NOLLI. *A propos de la liberté.* — L'attitude de Cantoni vis-à-vis du problème de la liberté a été quelque peu empreinte de scepticisme ou tout au moins d'indécision. Les trois directions parties du kantisme, critique de la causalité (accentuée dans un sens empiriste et agnostique), liberté identifiée avec la raison, liberté postulat du devoir, se retrouvent chez lui mais elles ne le satisfont pas; car il revient au spiritualisme rosminien, trop simple cependant pour avoir été sa doctrine personnelle et définitive. Cela signifie peut-être qu'en cette question, il renonçait à entrevoir autre chose que des possibilités et à chercher d'autres preuves que celles tirées du sentiment intérieur.

S. TEDESCHI. *Valeur et habitude.* — La valeur intervient dans la réaction esthétique secondaire, quand l'objet est jugé beau par conformité à un type ou norme pouvant varier avec la sphère d'intérêt de l'individu (*belleza di norma*). La valeur peut être directe ou indirecte. L'habitude est créatrice de valeurs, en rendant facile et par là plaisante l'aperception d'une représentation complexe (mélodie, formes).

E. JUVALTA. *La méthode de l'économie pure en éthique.* — On pourrait concevoir une économie abstraite qui serait une morale, une fois que l'on aurait reconnu une valeur morale au mobile économique de l'intérêt. En vue d'une construction éthique ayant le même caractère de déduction hypothétique inhérent à l'économie, l'auteur cherche un postulat qui vaudrait à la fois pour l'économie et la morale, et pour la morale prise à part. Ce principe se tirerait d'un fin, non dernière,

mais supérieurement désirable en tant que condition du maintien de toute société; telle est la justice. Le choix de ce principe ne serait pas plus arbitraire qu'il ne l'est dans les autres morales; il n'épuiserait pas davantage le contenu de la conscience. D'ailleurs autre chose est la pratique, autre chose la recherche des raisons dernières. Cette morale serait donc indépendante de toute métaphysique et pourrait ainsi s'harmoniser avec n'importe quelle foi ou métaphysique, comme l'exige la liberté de conscience qui est aussi la justice.

A. Faggi. *La conscience chez les animaux.* — Dans cette question Lœb et Driesch sont tous deux opposés à l'anthropomorphisme, mais le dernier ne l'est pas moins au dogmatisme physico-chimique. La théorie segmentale de Lœb se complétant par une physique des colloïdes, sa réduction de la psyché animale à une mémoire associative aussi mécanique que la vision, forment un ensemble plus logique que le néo-vitalisme de Driesch attribuant à l'animal une sorte d'âme objective « amputée de la conscience ». Mais Lœb a tort de dénier la conscience à des êtres privés selon lui de la mémoire associative, alors qu'ils présentent des manifestations qui peuvent être interprétées comme fait de sensibilité à la douleur, signe peut-être plus certain de vie consciente. D'autre part, pourrait-on objecter à Driesch, pourquoi l'animal ne serait-il pas une « machine d'un ordre plus élevé » (Reinke) en face de laquelle notre état d'esprit est celui du sauvage devant l'horloge qu'il croit vivante?

E. Morselli. *Vie morale et vie sociale.* — Pour l'éthique sociocratique, fille du positivisme français et de l'historicisme allemand, ce n'est pas la raison qui a créé la société et tous nos jugements de valeur sont d'origine sociale. L'amélioration des conditions sociales plus que le développement des énergies individuelles devient donc la fin que l'État réalise en imposant la morale la plus propre à faire prospérer la collectivité. La morale avant la sociologie n'est qu'un savoir social rudimentaire et empirique. Mais est-ce bien un mécanisme social de croyances et d'obligations qui produit cette élévation constante de la valeur de la vie qui est le progrès? Rôle des « créateurs de valeurs » ayant pour prélude le culte des héros dans les sociétés qui ont commencé à évoluer. Tout progrès, tant social que scientifique, est une victoire de l'intelligence et de l'individualisme sur les croyances aveugles, les sentiments et les préjugés. Intellectuelle chez l'initiateur, l'idée prend un caractère combatif et passionné chez les élites qui l'imposent à la masse. L'éthique sociocratique s'appuyant sur une histoire dont sont exclus par hypothèse les jugements de valeur, ne nous donne pas les moyens de résoudre les problèmes présents, ou de nous proposer de nouveaux buts. Le passage de la théorie à la pratique, délicat en toute science, l'est particulièrement en sociologie dont les lois comportent les conséquences et les interprétations les plus opposées; les rapports avec la biologie aboutissent à une confusion entre deux domaines. L'utilité de l'éthique sociocra-

tique n'est pas celle d'une technique, mais d'une étude génétique et psychologique nous prémunissant contre l'idéologie et l'idée de miracle social.

R. Mondolfo. *La doctrine de la propriété chez Montesquieu.* — Montesquieu fait de la loi civile, séparée de la loi politique, le palladium de la propriété parce que la propriété est en quelque sorte le symbole du droit privé et il fonde ainsi le droit d'indemnité inscrit dans la *Déclaration*. Mais d'autre part la vertu politique est pour lui l'amour de l'égalité avec cette condition utopique, la frugalité; il entend le « pas de devoirs sans droits » en un sens socialiste, quoi qu'en dise Janet; il affirme avec Locke le droit à la subsistance ayant comme corollaire le droit au travail et à l'enseignement du travail. Sa doctrine plus persuasive qu'absolue démontre que la richesse repose sur le travail, non sur la possession des moyens de production, pour nier ensuite que l'héritage soit de droit naturel.

J. Pérés.

LA REVUE PSYCHOLOGIQUE

Un nouveau périodique, *La Revue psychologique*, a été fondé à Bruxelles sous la direction de Mlle Joteiko. Il paraît sous forme de fascicules d'une soixantaine de pages, par trimestre. Nous indiquons quelques articles des deux numéros qui ont paru.

Joteyko et Kipiani. Étude sur le calculateur Diamandi. — Schnyyten. L'état actuel de la psychologie appliquée en Belgique. — Joteyko. Mesure de la force musculaire, de la sensibilité tactile, de la sensibilité à la douleur sur des écoliers. — Dr Toulouse. Comment former un esprit. — Lorent. Méthodes américaines d'éducation. — Schnyyten. Courbe annuelle de l'énergie vitale, etc., etc.

Cette Revue, dont le premier numéro débute par un assez long programme, est éditée rue de la Madeleine, 42.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

P. Nève. — *La Philosophie de Taine.* In-12, Bruxelles, Dewet.

G. Sortais. — *Manuel de philosophie.* In-8, Paris, Lethielleux.

E. van Biéma. — *Martin Knutzen.* In-8, Paris, F. Alcan.

D. Berthelot. — *Évolutionisme et platonisme.* In-8, Paris, Alcan.

E. Key. — *Le Siècle de l'enfant*, trad. de l'anglais. In-12, Paris, Flammarion.

Bayet (Albert). — *Les Idées mortes.* In-16, Paris, Cornély.

Höffding. — *Philosophie de la religion*, trad. fr. In-8. Paris, F. Alcan.

Froument. — *Les méthodes de la raison.* In-8, Paris, Vigot.

Thomas (Félix). — *L'éducation dans la famille : Les Péchés des parents.* Paris, F. Alcan.

Novalis. — *Henri d'Ofterdingen.* In-12, trad. fr., Paris, *Mercure de France.*

S. Rzewuski. — *L'Optimisme de Schopenhauer.* In-8, Paris, F. Alcan.

Voivenel. — *Littérature et folie.* In-8, Paris, F. Alcan.

Mairet. — *La simulation de la folie.* In-8, Montpellier, Coulet.

Binet. — *L'Année psychologique* (14e année). In-8, Paris, Masson.

Rousselot. — *Pour l'histoire de l'amour au moyen âge.* In-8, Münster.

Mallieux. — *L'exégèse des codes et la nature du raisonnement juridique.* In-8, Paris, Giard et Brière.

Elkus (Alice). — *The Concept of Control.* In-8, New-York, *Science Press.*

Eusebietto. — *Elementi di fasiopsicologia.* In-4°, Torino, Clausen.

G. Simmel. — *Soziologie.* Gr. in-8, Leipzig, Duncker et Humblot.

Kowalewski. — *A. Schopenhauer und seine Wektanschauung.* In-8, Halle, Marhold.

Jungmann. — *R. Descartes : eine Einführung in seine Werke.* In-8, Leipsig, Eckardt.

Robinson. — *Istorico philosophskie Etioud.* In-8, Pétersbourg.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

ANTI-PRAGMATISME

I

PRAGMATISME ET MODERNISME[1]

Il doit y avoir autre chose à la base du succès étonnant du pragmatisme que des principes philosophiques. Au point de vue de la pensée sa valeur étant faible, comment s'explique son triomphe? C'est qu'il y a des circonstances spéciales, accidentelles, qui ont forcé pour ainsi dire la main aux philosophes. Rechercher ces accidents et les exposer, tel est le but de cet article.

Phénomènes sociaux qui expliquent la formation d'une philosophie pragmatique.

Partons de cette observation que la place forte du pragmatisme est l'Amérique. Il a quelques amis en Angleterre, mais, malgré un certain renouveau d'intérêt pour les questions morales en ces derniers temps, très peu ailleurs. Or la civilisation américaine est fille de celle d'Europe, fille émancipée du reste, mais qui s'est émancipée très rapidement, très normalement aussi. Ceci sans arrière-pensée soit de blâme, soit d'approbation; nous ne nous proposons pas d'examiner s'il y a évolution régressive ou progressive. Ce qui nous intéresse, le voici :

Les rapports de la philosophie avec la vie ont changé au cours des derniers siècles. Il y a toujours eu action réciproque, cela va de soi. Et, par exemple, les philosophes ont toujours, jusqu'à un certain degré, adapté leur philosophie aux besoins des peuples. Mais tout dépendait d'eux autrefois. De leurs spéculations,

1. Les pages qui suivent sont extraites d'un ouvrage sur le pragmatisme qui paraîtra dans le courant de cet hiver. Dans une première partie, l'auteur examine du point de vue critique la philosophie de James et Schiller d'une part, de Dewey d'autre part; le résultat de son étude est défavorable au pragmatisme. Il termine par les mots ci-dessus :

seulement ce qu'ils voulaient, et de la façon dont ils voulaient, arrivait aux masses. Ils avaient la prudence de cultiver chez celles-ci une salutaire — nous allions dire « pragmatique » — ignorance, réservant à leurs méditations particulières la partie la plus considérable et la plus délicate du domaine de la pensée. Ils avaient leur langue à eux, le latin, qui les mettait à l'abri des indiscrétions. Aujourd'hui leurs livres sont écrits dans les langues populaires; grâce au développement de l'imprimerie, de l'instruction obligatoire, du journalisme, des bibliothèques publiques, etc., les théories philosophiques pénètrent jusqu'aux bas-fonds des nations. C'est dire qu'elles ont une importance *pratique* bien plus grande; le philosophe, a de ce fait, une responsabilité *morale* qu'il n'avait pas autrefois. En d'autres termes : par action automatique la liberté de pensée accordée aux masses équivaut à la liberté de pensée retirée aux philosophes. C'est là une loi de nature; les effets avilissants s'en font ressentir partout.

Mais il existe en outre, nous venons de le dire, dans un pays comme l'Amérique des circonstances spéciales et aggravantes. Chez nous, en Europe, l'existence de traditions de vie profondément enracinées — qui ne sont que des habitudes passant de génération en génération — diminue l'influence de la pensée, et garantit encore une certaine liberté à la spéculation philosophique. En Amérique, pays sans tradition, les hommes agissent plus d'après leurs idées et la pensée philosophique est moins libre en proportion. Plus encore, nous y avons affaire à une nation en création constante, l'Américain d'une ou deux générations ne se reproduit pas, l'augmentation de la population est due à l'immigration : cela rend donc pour le futur la formation de traditions extrêmement difficile, autre cause de l'importance pratique considérable des idées philosophiques et de la diminution de la liberté de pensée. Enfin l'Amérique a d'immenses ressources naturelles à faire valoir; elle est riche, mais à condition de déployer une énergie formidable. Son climat est rude et inégal; et la terre ne cède ses richesses — qui d'ailleurs ne sont pas toutes des produits de fermage et d'agriculture — que si on les lui arrache.

Un peuple dans ces circonstances ne choisit pas sa conception de la vie, ou appelons-la sa philosophie. Ses penseurs, si tant est qu'elle s'en accorde quelques-uns, ne se soustrairont point à l'in-

fluence de cette atmosphère. Les idées et les principes purement spéculatifs ne seront rien, les conséquences et les résultats des théories seront tout. Une philosophie qui impliquerait, n'importe dans laquelle de ses parties, une limite de l'action, qui ne serait pas en même temps une mesure de protection pour l'action, serait non avenue. Un homme qui serait, dans sa façon de penser, inaccessible aux considérations de la vie pratique, serait regardé non seulement comme un être inutile, mais comme un être dangereux et même malfaisant.

Telle est l'attitude de l'élite en Amérique. Par « élite », je veux dire ceux qui font de la nation ce qu'elle est, les rois de l'industrie, les grands brasseurs d'affaires. (Le mot élite n'a pas de sens absolu en histoire, un Grec d'élite ressemble à un Romain d'élite ou à un Américain d'élite, comme un livre à une épée ou à une pièce d'or.) Il suffit de connaître un peu l'histoire de ces grands faiseurs de la civilisation américaine — qui ne sont pas les Washington, les Lincoln, les Roosevelt, mais les Vanderbilt, les Gould, les Carnegie, les Rockefeller, les Pierpont Morgan, et parfois même les Tweed et les Crooker — pour se rendre compte de cela. Le dernier venu de ces colosses, Harriman, le « Napoléon des chemins de fer », a été fort bien caractérisé par un écrivain bien connu en Amérique, Lefèvre (*American Magazine*, June 1907) : « Cet homme est *efficiency-mad* (qu'on rendrait bien faiblement par « ivre de résultats », ou « a le délire de l'action efficace ») ; il veut des résultats et il obtient des résultats. Un travail improductif, il le considère comme immoral. » C'est là le *credo* de tous ces hommes d'élite, entreprenants, énergiques, magnifiques, qui représentent dans le monde entier le « type » américain.

Les intellectuels ne sont pas différents. Tout récemment (juillet et septembre 1907) l'éditeur de *The American Journal of Sociology*, le professeur A. W. Small, publiait dans son « journal » des pages senties où il craint que les penseurs américains ne s'égarent dans des recherches « improductives ». Il parle d'abord spécialement des sciences sociales et montre que leur valeur dépend de la réponse qu'elles font à cette question : Qu'y a-t-il potentiellement dans l'être humain conscient de lui-même, et comment peut-il mettre cela en valeur pratiquement ? Puis il déclare : « Je ne vois qu'hystérie dans n'importe quelle activité humaine qui ne contribue pas pour sa part

à répondre à cette question. Les sciences me paraissent autant de bagatelles avec de capricieuses conceptions de la vie, si toutes à leur manière ne coopèrent pas à des résultats sur la question essentielle. » Toutes les sciences ne doivent être que des réponses à la question « Que faut-il connaître? » dans l'intérêt de la question : « Que faut-il faire? » (p. 222). Le mépris pour la vie contemplative ou esthétique est général. Inutile du reste d'insister sur ces faits qui sont plus ou moins connus. Pourtant mentionnons ici encore ce curieux exemple du fameux président Harper, de l'université de Chicago; sur son lit de mort, cet homme qui avait eu une carrière si remplie, prononçait dans une prière ces mots caractéristiques : « Et Seigneur, puisse-t-il y avoir pour moi une vie après cette vie; et dans cette vie-là, *puisse-t-il y avoir du travail à faire, des tâches à accomplir!* » Songez donc aux retraites monastiques d'autrefois, aux paradis apocalyptiques des siècles passés! Et n'oubliez pas l'effet du succès sur l'esprit des hommes : le rôle de ces grands actifs dans leur pays, dans le monde entier, les grise; et l'envie des autres peuples semble ratifier encore leurs vues aux yeux des Américains et les pousser toujours plus avant dans cette façon d'envisager la vie.

Allez donc dire à des gens pareils qu'il y a, sur un autre hémisphère terrestre, des hommes qui peuvent ne pas conclure de la valeur pratique d'une théorie à sa vérité, des hommes qui refusent de juger une philosophie à ses fruits, des hommes qui ne songent pas à identifier *vérité* et *utilité*. Ils ne vous comprendront point.

Et les philosophes pragmatistes sont simplement ceux qui formulent ce langage d'école, cet état d'esprit.

Reprenons notre James[1] : Il n'est guère de pages dans son livre où il ne tance la philosophie traditionnelle des « raffinés » qui ne pourra jamais satisfaire des esprits d'un tempérament empirique (p. 22). Cette philosophie-là est morte : « La vérité indépendante [des conséquences], la vérité que nous *trouvons* simplement, la vérité qui n'est plus malléable aux besoins de l'homme, la vérité incorrigible en un mot; une telle vérité existe abondamment — ou plutôt est supposée exister par des penseurs de dispositions rationalistes;

1. Nous citons toujours, sauf indication contraire, *Pragmatism* (*New-York*, Appleton, 1907).

mais alors cela n'est que le cœur mort de l'arbre vivant et son existence signifie simplement que la vérité aussi a sa paléontologie, et sa « prescription », et peut devenir roide par les années de service et pétrifiée aux yeux des hommes par sa seule antiquité » (p. 64-65). Si une vérité « incorrigible » existe en soi, pour nous en tout cas elle ne doit pas exister, elle ne peut pas exister, elle n'existe pas; notons-le : « il n'y eut jamais autant d'hommes aux inclinations aussi décidément empiriques que de nos jours » (p. 14) et : « nous, philosophes, nous avons à compter avec ces sentiments. En dernier ressort ce sera par eux [ces sentiments pragmatiques] que toutes nos philosophies seront jugées » (p. 38). Voilà qui est clair : si la conception de la philosophie n'apporte pas de résultats satisfaisants pour nous, il faut changer la conception de la philosophie; quand nous disons « qu'une théorie résout un problème d'une façon plus satisfaisante qu'une autre », « cela signifie [et cela *doit* signifier] d'une façon plus satisfaisante pour nous; et les individus insisteront (*will emphasize*) sur différents points dans la conception de ce *satisfaisant* » (p. 61). Le pragmatisme s'accorde avec le nominalisme, avec l'utilitarisme, avec le positivisme en tant que ces philosophies sont « anti-intellectualistes », c'est-à-dire ne généraliseront pas, ne déclareront pas vrai ce qui n'est pas opportun, et ne s'occuperont pas de l'idée pour l'idée (p. 53-4). « Les théories deviennent des instruments, non des réponses aux énigmes » (p. 53). La philosophie n'a de sens que pour la question pragmatique. « Quelle différence cela fait-il pour le monde si cette alternative ou cette autre était vraie » (p. 48-200).

Voilà pourquoi des théories comme le matérialisme ou le spencérisme sont *a priori* des systèmes abominables. Non à cause de leurs principes, mais à cause de leurs conséquences; l'un plus général, déclarant l'esprit incapable de réagir contre le déterminisme des phénomènes, l'autre plus particulier, annonçant la désagrégation finale des choses : tous deux suggérant l'inutilité de l'effort, tous deux décourageants, donc tous deux faux. « Ce naufrage complet, cette tragédie finale est l'essence même du matérialisme scientifique tel qu'on l'entend aujourd'hui » (p. 105). Et si on objectait qu'un esprit sain ne se préoccupe pas des conséquences quand il s'agit de vérité seulement : « Eh bien, répond James, je puis seulement vous dire que si vous affirmez cela,

vous êtes injuste à la nature humaine » (p. 108). « Les réalités absolues, les réalités dernières, les réalités qui émargent sur les faits (*the overlapping things*) constituent les intérêts vraiment philosophiques : tous les esprits supérieurs s'en soucient sérieusement, et l'esprit qui a les vues les plus courtes est simplement l'esprit des hommes creux » (p. 108). Sans hésiter, car James est admirable de conséquence, il sacrifiera au pragmatisme, vital pour le bien-être de l'humanité, l'inspiration des philosophes de tous les temps, à savoir de trouver des rapports de principes entre les phénomènes, de concevoir (ce sont ses propres mots) le « multivers » de la foule comme « un univers ». Il n'y a pas de raison pourquoi l'homme continuerait à rechercher : toutes les fois qu'il s'y est essayé, il n'a abouti qu'en étranglant la spontanéité dans son système de causes et d'effets. Or cela est intolérable du point de vue pratique et humain. Et comme il est à prévoir que la même chose arrive encore en essayant encore, arrêtons nous décidément au *pluralisme* : « Nous pouvons facilement concevoir que tout fait dans le monde peut être singulier, c'est-à-dire dissemblable de tout autre et seul de son espèce. » Quand nous voyons un rapport, affirmons une « concaténation » ; quand nous n'en voyons pas, laissons : cela nous « épargnera l'excitation fiévreuse » au sujet d'un principe de sublimité « et nous portera en avant dans le courant du monde de l'expérience avec un esprit libre (*cool head*) » (p. 148).

« Le vrai, en deux mots, c'est l'opportun dans notre façon de penser, comme le juste est l'opportun dans notre façon de nous conduire » (p. 222). Le vrai change pour nous et nous en tenir au relatif est notre devoir philosophique. « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà », s'écriait ironiquement Pascal. Vérité hier, erreur aujourd'hui, dit James — sérieusement. « L'astronomie ptolémaïque, l'espace euclidien, la logique aristotélicienne, la métaphysique scolastique, furent opportuns pendant des siècles, mais l'expérience humaine les a dépassés et nous appelons maintenant ces choses relativement vraies seulement, ou vraies dans les limites de cette expérience. » Absolument « elles sont fausses, car nous savons que ces limites étaient accidentelles et auraient pu être dépassées par les penseurs d'autrefois comme elles le sont par les penseurs actuels » (p. 223). — Vrai, James avait raison : « Le triomphe général de cette méthode signifierait un immense chan-

gement dans le « tempérament » de la philosophie » (p. 51).

Et encore un coup, pourquoi tout ce bouleversement? Car le *pluralisme* logique et l'opportunisme permettent d'aboutir au pragmatisme et au *méliorisme* éthique : « Pour le rationalisme la réalité est toute faite et complète de toute éternité, tandis que pour le pragmatisme elle est encore en train de se faire et attend une partie de sa réalisation de l'avenir » (p. 257). Ne s'abandonnent au rationalisme et à l'absolutisme que ceux qui, soit ne peuvent, soit ne veulent, soit n'ont pas besoin de philosophie d'action (p. 251-3). Pour les autres la croyance au méliorisme est indispensable, la croyance au risque est salutaire, et James arrive enfin à cette page si imprégnée de yankeyisme : « Prenez donc l'hypothèse sérieusement, réellement : supposez que l'auteur du monde nous soumette le cas avant la création, disant : — Je vais faire un monde dont le salut sera incertain, un monde dont la perfection sera conditionnelle seulement, la condition étant que chaque individu fasse sa part le mieux qu'il pourra où il sera placé. Je vous offre de faire partie de ce monde. Son salut, encore une fois, n'est pas garanti. C'est vraiment une aventure, avec un danger réel; cependant la victoire est possible. C'est un plan social de coopération. Voulez-vous en être, voulez-vous avoir assez de confiance en vous-même et dans les autres pour accepter les risques? — Est-ce que sérieusement, si on vous proposait de participer à la marche de ce monde-là, vous vous sentiriez disposé à rejeter l'offre comme trop incertaine? Direz-vous que plutôt que d'être partie et parcelle d'un univers si fondamentalement pluralistique et irrationnel, vous préférez retomber dans le sommeil de non-être auquel la voix du tentateur vous a arraché un instant? — Certes, si vous êtes normalement constitué, vous ne ferez rien de pareil. Il y a chez la plupart d'entre nous une saine réserve de vie et d'entrain à laquelle un tel univers répondrait exactement. Nous accepterions donc l'offre. — « *Top! und schlag auf schlag!* » (290-291).

Ce peuple et cette philosophie sont faits l'un pour l'autre.

*
* *

Pourtant si le pragmatisme est la philosophie américaine, naturelle, nécessaire, unique, il n'est pas exclusivement américain. Il

est aussi anglais, par exemple. — Oui! mais remarquez donc les nuances. Schiller n'a pas affaire, comme James, à un public pragmatique déjà de tempérament, à un public de convertis. Ou tout au moins le public anglais auquel il s'adresse l'est à un degré beaucoup moindre; Schiller a passé, il est vrai, par une université américaine, mais il pense, en écrivant, à son milieu universitaire d'Oxford, beaucoup plus en contact et, en somme, en sympathie avec la civilisation rassise du Vieux Monde. James n'avait qu'à constater, noter et approuver. Schiller avec exactement les mêmes idées se trouve, dans son milieu, être un rêveur qui a besoin de toute la fougue d'un apôtre pour se faire entendre. Chez James vous n'avez pas la sensation du paradoxe, il a toujours l'air de dire à son public — et il n'a pas tort : « Vous pensez au fond comme moi », et il s'applique tranquillement à écarter des malentendus et à prouver qu'il n'y a que des *apparences* de difficultés. Schiller doit secouer ses gens, il *crie* l'opposition entre intellectualisme et pragmatisme. Souvenons-nous seulement de sa comparaison de deux théories (p. XI-XII) : *il n'y a pas de monde à venir*, — *il y a un monde à venir*. La première, du point de vue rationaliste, est la plus acceptable; mais la seconde qui sollicite nos besoins, nos désirs et demande la volonté de croire, est la plus vraie. Il ne dit pas : « et cependant », « néanmoins », « malgré les apparences »; il dit : c'est *précisément* parce que la seconde est volitionnelle qu'elle est pour nous plus vraie.

De même James s'étend complaisamment sur l'idée du risque nécessaire pour donner la joie de vivre; il parle avec une belle assurance de fils d'un peuple jeune et fort, des paralytiques et des vieux, comme si ces mots ne répondaient à rien de réel dans sa pensée. Mais Schiller le prend sur un autre ton; il est pessimiste; et le premier mérite du pragmatisme pour lui serait de nous « délivrer » de ce qui constitue peut-être la pire et la plus paralysante horreur d'une conception naturaliste de la vie, le cauchemar d'un univers indifférent (p. 13), de nous *délivrer* — donc le mal *est là!* Il ne s'agit pas de perdre la foi à la vie, elle *est* perdue, il s'agit de la retrouver, et le pragmatisme sera, secondement, « un admirable tonique pour rendre la vigueur [*rendre* de nouveau, pas *donner*] à une humanité terriblement déprimée » (p. 13).

Quand il s'agit des fondements théoriques du pragmatisme, le

langage des deux hommes est caractéristique encore, James reconnaît avec sérénité que le pragmatisme admet comme base le *sens commun*. Le « sens commun » c'est la philosophie passée au crible des expériences des peuples depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours (p. 170); il possède la vérité. Schiller ne peut pas se permettre cela dans le pays des Bacon, des Hume, des Stuart Mill, des Huxley, qui prétend bien être au-dessus du « sens commun »; il dira donc plus modestement ici : Non, je ne veux point recevoir comme « sacro-saint » le sens commun, mais *essayons* donc « de partir de ces conceptions, et voyons si nous n'arriverons pas aussi loin avec elles qu'avec n'importe laquelle des philosophies de l'histoire, en tout cas, si nous n'irons pas aussi loin *que nous pouvons avoir besoin d'aller* » (p. XIX). — Il est aisé de voir la nuance.

Dirons-nous un mot de Papini, le pragmatiste italien? Papini voit dans l'indifférence de nos penseurs latins à l'égard des conséquences pratiques de la philosophie déterministe de la science, une erreur effroyable. Si Schiller crie son pragmatisme, Papini hurle le sien en paradoxes violents, excentriques, incohérents, et tandis que Dewey, James et même Schiller voudraient bien conserver au pragmatisme les apparences décentes d'une philosophie, pour Papini la philosophie c'est l'ennemi, le pragmatisme est « une méthode de se passer de philosophie ». Pour les autres, les vains efforts de l'homme pour résoudre les grands problèmes de la vie, leur paraissaient un bon argument à faire valoir pour ramener les esprits au pragmatisme (cf. p. ex. Schiller, p. XIX). Pour Papini ce sont des concessions inutiles; pour lui ce serait apparemment un jeu de résoudre l'énigme de l'univers; Platon et Aristote, Thomas d'Aquin et Albert le Grand, Descartes et Spinoza, Kant et Hegel ne sont que de grands nigauds; la vérité c'est que ces problèmes n'ont aucune importance pour nous. « Les pragmatistes sont... tous anti-agnostiques et prétendent qu'il n'est pas vrai que ces problèmes sont trop sublimes pour notre intelligence; mais ils sont trop dépourvus de sens, trop stupides; et le manque de désir des pragmatistes de s'occuper de telles choses n'est pas une preuve de l'impuissance, mais du pouvoir de notre esprit (*Pop. Science Monthly*, p. 356). Cela rappelle les docteurs de la « Science chrétienne » en Amérique qui soutiennent qu'ils peuvent

guérir n'importe quelle maladie s'ils le veulent; seulement, fort souvent, et chose bizarre, presque toujours quand ils auraient l'occasion de confondre leurs adversaires avec éclat, ils ne veulent pas. C'est apparemment qu'eux aussi désirent prouver leur pouvoir [1]. Il est inutile de s'arrêter à un certain nombre de considérations trop évidemment à côté de la question. Qu'est-ce que des arguments comme l'économie du temps, ou l'économie de la pensée (*ibid.*, p. 356) ont à voir avec la vérité? Rien, absolument rien, moins encore si possible que les conséquences optimistes ou pessimistes d'une théorie, le progrès, le méliorisme et la théorie du risque.

II

Mais il y a autre chose. En même temps que l'on exalte l'action, l'énergie, l'esprit d'initiative, il faut songer aux conséquences. La vie telle qu'elle se présente à l'homme moyen imbu de telles idées n'est plus qu'une course effrénée au succès et une lutte où le plus fort triomphe. On arrivera à l'*homo homini lupus* de Hobbes. Nous ne voulons pas être trop sévère à l'humanité ; concédons que notre civilisation ne voudrait plus ignorer l'idée chrétienne de justice aux faibles. Cependant la vie prouve surabondamment que dans la vie concrète au moins, il faut aux hommes pour les retenir dans leur élan et dans leur poursuite d'un bonheur égoïste, des motifs plus puissants que le sentimentalisme et l'altruisme naturels au cœur humain. C'est un fait que l'on voit partout les puissants d'accord avec les conditions sociales qui leur garantissent l'exercice de leur pouvoir, tandis que ce sont les écrasés, qui, lorsqu'ils réclament, demandent plus d'altruisme chez les autres. Il faut donc, pour réagir contre la nature humaine, des freins moraux, lesquels eux-mêmes ne sont rien s'ils n'empruntent leur autorité à

1. Nous avons du reste lu dans le *Mercure de France* (1er nov. 1907) une nouvelle de Papini qui ne semble pas dire la même chose. Il raconte dans *Le Démon m'a dit* que si Adam et Ève avaient mangé toutes les pommes de l'arbre de la connaissance au lieu d'une seule, ils fussent devenus savants en toute chose... Mais après tout, peut-être que le démon lorsqu'il raconta cela à Papini avait dans sa poche quelques fruits du paradis, qu'il a offerts à son interlocuteur, et que celui-ci les a jetés avec dédain. Que le démon n'a-t-il choisi un autre confident! La philosophie joue de malheur.

une puissance extérieure et supérieure à l'homme, en un mot à la religion. Les lois n'atteignent que les délits selon la lettre, et les motifs moraux ne sont encore qu'humains et, partant, insuffisants : Supposez, en effet, un homme qui saurait jouer les autres en conservant les apparences de la morale, il n'y a pas vraiment de raison pour qu'il ne le fasse point en appliquant strictement sa philosophie du résultat et du succès. Comme le dit très bien Fouillée dans sa récente *Morale des idées-forces*, au chapitre sur le *Désintéressement*: l'appel à la morale, à l'intérêt général de la société tel que conçu par les théories du passé, y compris l'utilitarisme et le socialisme, « est une belle chose à condition que j'aie la volonté de m'y subordonner et, au besoin, de m'y sacrifier; mais encore un coup par quelles *raisons*, capables de me persuader, obtiendra-t-on au nom de l'idée d'intérêt le sacrifice de l'intérêt? Voilà le difficile... » Fouillée propose lui-même « un idéal *persuasif* au-dessus duquel l'intelligence ne puisse rien concevoir ». Mais ici encore on peut répondre : Je puis être persuadé abstraitement de la grandeur de cet idéal, mais avoir des raisons concrètes pour me soustraire au désir d'y céder. La morale persuasive, plus belle que beaucoup d'autres, est cependant une décevante utopie. S'il dépend de l'homme de se persuader, ni ses semblables, et nous osons le dire, ni lui-même, n'osera risquer de bâtir solidement sur ce fondement-là : parfois pour être sublimement « bon » nous concevons qu'il faudra mentir, tromper, voler — alors? La morale persuasive (qui est en somme celle de beaucoup d'intellectuels à notre époque) laisse la morale entièrement à la discrétion de chaque individu. Au point de vue de l'ordre social, étant donnée la nature égoïste de l'homme, c'est une théorie fatale. L'homme qui se meut constamment dans le monde des réalités de la pratique ne trouve pas là le frein moral dont la société a besoin. La conscience morale sans un Dieu derrière, c'est lettre morte. Pourquoi me soucierais-je d'une voix qui parle au nom de rien? ou même, comme on le veut quelquefois, qui parle au nom de l'humanité? Comme si je n'étais pas une partie de l'humanité; et celle qui m'intéresse le plus — et fort naturellement — sauf si quelque puissance supérieure me forçait à m'intéresser aux autres plus ou autant qu'à moi ou aux miens. Vraiment pour qui y réfléchit, bien fou serait l'être intelligent, pénétrant, *bon*, qui se laisserait

arrêter par cet obstacle, par ce fantôme de la conscience dont la morale indépendante a essayé longtemps (essaye encore souvent)[1] de nous leurrer.

Et les peuples font ces raisonnements, naturellement et inconsciemment : la nécessité de la religion pour soutenir la morale s'impose dès lors, s'impose absolument comme la condition de l'ordre, dans tout peuple où la vie pratique est au premier plan et la vie contemplation un luxe — aussi bien dire partout; mais, de ce chef, elle s'impose particulièrement en Amérique; les conséquences du manque de frein religieux y seraient plus dangereuses parce que les conditions y sont plus favorables que n'importe où ailleurs au développement de l'individualisme pratique (ce qui veut dire, nous ne l'oublions pas, moins favorables que n'importe où ailleurs au développement de l'individualisme intellectuel). Tout homme réfléchi est bien conscient de cela en Amérique, le magistrat et le juge comme l'homme d'affaires, comme l'écrivain, comme le philosophe. Il n'y a pas de pays où soit si intensément cultivé le sentiment de la nécessité de la croyance, où la religion soit si énergiquement maintenue (nous ne disons pas enracinée) par l'action combinée des classes riches et des classes intellectuelles. On n'y connaît point de ces audacieux indépendants qui oseraient ignorer les besoins pragmatiques de la nation et se placer sur un terrain purement intellectuel[2]. Tous ceux qui par leur profession ou autrement ont quelque influence sur le peuple ou comprennent la situation sociale, sont d'accord tacitement sur ce point; les incrédules même — il y en a peu, car James l'a fort bien dit, l'homme se choisit sa foi philosophique selon ses besoins — savent la valeur sociale de la religion, et jamais ne l'attaquent. Ne pas parler mal de la religion c'est en Amérique une question d'étiquette comme d'ôter son chapeau devant une dame et de ne pas manger sa viande avec les doigts. Tout cela, hâtons-nons de

1. En Amérique même, les Sociétés pour la culture morale dont nous parlons ailleurs.

2. Même dans les universités américaines on doit être infiniment circonspect, car la proportion des jeunes gens qui se voueront aux professions libérales (sauf en droit et en médecine) est infiniment petite; de fait c'est l'exception ; presque tous seront commerçants ou industriels, et un professeur consciencieux ne saurait oublier que les idées développées devant eux ne resteront pas des idées, mais passeront dans la vie morale et sociale de la nation.

le dire, n'est pas mauvais. Quel est donc le grand païen qui n'allait jamais à Rome sans se sentir catholique? Il y a ici quelque chose d'analogue : un libre penseur avéré en Europe cachera son drapeau en Amérique, sans hypocrisie, mais par simple respect de l'ordre social. Tout dans ce pays si différent des nôtres, la face glabre et volontaire de l'homme d'affaires, la matrone au port de reine, l'ouvrier à l'œil ouvert et qui paraît toujours prêt à un combat, la demoiselle de magasin détachée ou provocante, le petit cireur de bottes ou le vendeur de journaux roublard, tout, dans ce pays d'aspirants-arrivistes, jusqu'aux palais somptueux, aux automobiles insolentes, aux réclames mensongères — tout dit : « Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer. » Mais d'autre part on entend répéter sur tous les tons précisément en Amérique que les dogmes ne sont rien et finiront par se perdre, en d'autres termes que la religion s'en va et que la morale seule restera. N'en croyez rien. Ou tout au moins distinguons : Les philosophes ont généralement cru qu'ils seraient perdus s'ils expliquaient les manifestations religieuses chez l'homme autrement que par un principe unique (ou la peur, ou le besoin de perfection, ou l'aspiration au bonheur, ou la nécessité d'une cause première, ou tout simplement quelque chose d'insaisissable qu'ils nomment le sentiment religieux). Rien n'est moins indispensable. Des causes fort différentes produisent des effets très semblables en apparence ou même en réalité. Un homme peut étudier la jurisprudence et pratiquer le barreau pour venger les faibles, un autre pour les exploiter, un troisième pour le simple plaisir de débrouiller des situations complexes : c'est toujours un avocat; et parfois une de ces causes peut n'être pas seule à agir. Il en est en religion comme ailleurs : les uns y sont amenés par pure spéculation, il faut à leur intelligence une cause première du monde et ils la nomment Dieu; les autres y sont amenés par leur expérience de la vie pratique et soit par intérêt y cherchent la satisfaction à leur aspiration au bonheur, soit par désintéressement ils seraient soucieux de voir un jour les injustices de la destinée réparées par le ciel; d'autres voient dans la crainte de Dieu un puissant agent de civilisation, un frein moral; et ainsi de suite. Quoiqu'il faille certainement admettre que ces éléments divers existent très souvent simultanément et ainsi se renforcent à l'occa-

sion mutuellement, ils existent souvent séparément soit l'un, soit l'autre. Et différents dans leur origine, ils demeurent différents dans leur action pratique; confondus seulement peut-être par l'observateur superficiel. Il est donc toujours parfaitement possible, il est légitime de les analyser et de les considérer chacun pour soi. Nous ne voulons nullement ignorer les éléments purement psychologiques ou intellectuels dans la formation du sentiment religieux (nous avons défendu leur caractère humain et partant probablement indélébile dans un article — qui à la vérité nous paraît aujourd'hui moins net et précis que nous ne voudrions — de la *Revue chrétienne*, nov. 1903 : « La religion dans la société aux États-Unis »); mais il s'agit ici de l'élément utilitaire. Et c'est en partant de cette distinction entre les sources variées de l'esprit religieux qu'il faut examiner la question des dogmes. Au point de vue utilitaire certains d'entre ces derniers (Trinité, Naissance miraculeuse du Christ, Transsubstantiation) ne sont pas essentiels, et si on ne parlait que de ceux-là peut-être n'aurait-on pas tort de dire, comme M. Bargy, dans son consciencieux ouvrage : « La religion dans la société aux États-Unis », qu'on n'y attache pas la même importance qu'autrefois. Mais conclure de ces quelques dogmes mystiques, que *tous* les dogmes sont secondaires aux yeux des chrétiens américains et vont disparaître, c'est une grosse erreur d'observation. L'utilité sociale de la religion n'est point en train de disparaître; or, pour que la religion comme frein moral réponde à ce que qu'on en attend, certains dogmes précis, tels que le jugement, l'immortalité, le paradis et un lieu d'expiation (ce dernier pas absolument) sont nécessaires. Touchez à ces dogmes qui affirment tous le dogme fondamental de Dieu, maître du monde, devant qui les hommes sont responsables pour leur observation des dix commandements, et vous verrez qu'il n'y aura qu'une voix pour protester, une clameur des quatre coins du grand continent pour vous excommunier et vous maudire.

On a aussi voulu montrer que les dogmes étaient destinés à disparaître en se basant sur le développement de certaine théologie moderne, et en disant — pour nous servir des termes d'Édouard Rod dans son livre sur Rousseau : « que de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* et l'*Esquisse d'une philosophie de la religion* de l'éminent doyen de la Faculté de théologie de Paris (M. Sabatier) :

Dieu a achevé de se dissiper comme une pastille d'encens qui laisse après soi un peu de parfum et beaucoup de fumée ». Mais l'Amérique n'est pas un pays de spéculation et de théories; et, en vérité, au choix entre dogmes utilitaires compliqués de dogmes purement spéculatifs, et rejet de tout dogme sans exception, la première alternative l'emportera longtemps encore indubitablement. Faites comprendre aux hommes — et ce ne sera pas difficile — que la théologie une fois remisée avec les discussions métaphysiques, la religion devra se contenter du Dieu des déistes ou des panthéistes, c'est-à-dire absolument séparé du monde ou du Dieu impersonnel, et cette religion sera repoussée avec autant d'horreur que le plus grossier matérialisme. Car, lâcher le théisme, le Dieu personnel contrôlant les actes des hommes, c'est du point de vue pratique tout abandonner; dès lors pour être sûrs de ne pas se priver de théisme, les hommes retiendront souvent plus que le nécessaire pour leurs intentions pratiques.

Les faits confirment-ils nos théories? — Absolument. Qu'on pense seulement au sectarisme en Amérique qui non seulement n'est pas en voie de disparaître, mais résiste d'une façon absolue à des efforts constants et toujours répétés de la part de ceux qui y voient une faiblesse pour l'église. Et, il est évident que c'est une faiblesse. Si donc on ne peut se résoudre à céder sur ce point du dogme, c'est qu'on y tient après tout. Qu'on nous permette de citer quelques passages de notre article de la *Revue chrétienne* (nov. 1903) en réponse au livre de M. Bargy : « S'il en était comme l'entend M. Bargy que la doctrine fût un « poids mort » dans l'église, la secte la plus indifférents au dogme, l'unitarisme, devrait faire des recrues considérables d'année en année, et celles où le *Credo* est important devraient en perdre. En réalité c'est le contraire qui arrive. L'unitarisme reste stationnaire; l'épiscopalisme et le catholicisme surtout en gagnent toujours. Il se peut qu'en soi l'unitarisme soit supérieur, mais en tout cas les phénomènes que nous venons de rappeler — et qu'on rappelle à juste titre souvent — montrent que la grande majorité des chrétiens d'Amérique ne se sentent pas portés de ce côté-là : ils se refusent à faire le dernier pas : ils sentent qu'ils ne doivent pas le faire... » (p. 364). Mentionnons aussi l'échec complet des « Sociétés pour la culture morale » en Amérique : « Elles représentent encore mieux l'idéal que

M. Bargy prête aux Américains. Et cependant depuis trente ans qu'elles ont été fondées, avec une courte ère de prospérité que connaît chaque secte nouvelle, elles restent absolument stationnaires » (p. 365). Les sociétés qui prêchent la suppression absolue de dogme religieux sont composées de Juifs et de bonnes âmes. Le fondateur lui-même, Adler, est juif, un homme généreux et bon du reste, mais qui est suivi par nombre de ses coreligionnaires qui ne seraient pas fâchés de neutraliser la religion. Les autres sont ou des demi-cultivés qui aiment à se croire supérieurs à la foule, ou d'excellentes personnes sans sens pratique, croyant à la bonté naturelle de l'homme tout simplement. Les Américains sont trop avisés pour se laisser prendre à cette utopie de la morale toute nue et sans autre sanction que la conscience ; et puis il y a quelques professeurs qui font parade d'agnosticisme, et qui sont des rêveurs après tout : positivistes dans leur pensée, rêveurs dans la pratique — juste le contraire de ce qu'on est autour d'eux. On a voulu dire que ce n'est pas la mode d'appartenir aux « Sociétés morales » et qu'en Amérique l'étiquette domine. C'est vrai. Cependant cette mode a sans doute une raison d'être, bonne ou mauvaise, une cause qui est celle indiquée plus haut : la morale s'en va sans la religion dogmatique. Remarquons encore l'attitude curieuse que M. Bargy est obligé de prendre pour expliquer le rôle que la Bible continue à jouer dans les églises d'Amérique et qui lui paraît un si prodigieux anachronisme. La critique biblique fut très bien reçue, dit-il, c'est vrai, et cependant le livre saint retient toute son influence, comment comprendre cela ! « On sacrifia, lisons-nous à titre d'explication à la page 278, les parties pour sauver le tout : ce fut comme la retraite d'une armée dont tous les corps tombent un à un en la couvrant ; elle arrive enfin en lieu inaccessible ; l'armée n'a plus d'hommes, mais elle est sauve. On renonça peu à peu, on renonça d'avance aux parties de la Bible ; une à une, sans compter, on les abandonna aux savants, mais on maintint la sainteté du tout » : Et ceci encore (p. 279) : « Chacun façonnant l'esprit de la Bible, on n'en adore plus en commun que la lettre. Elle n'est plus qu'un symbole. Mais le culte d'un même symbole est un lien. Le drapeau éveille autant d'idées diverses qu'il y a de têtes dans une armée, et il n'y a pas de commentaire orthodoxe du drapeau, il n'est qu'un signe ; c'est ce qui

en fait une force. » « C'est presque un tour de passe-passe. Eh quoi? Où est donc, encore une fois, cet esprit pratique de l'Américain? Quand les parties ne valent rien, le tout vaudra quelque chose? Quand les soldats sont morts, l'armée existe encore? On prendra pour symbole un document dont on permet de soutenir la non-valeur? Non, il y a là comme pour l'existence du sectarisme,... comme pour l'Unitarisme et les Sociétés pour culture morale,... quelque chose que la conception des faits de M. Bargy n'explique point » (p. 366).

Des événements récents en Amérique sont venus, comme à souhait pour nous, montrer combien nos observations sont fondées sur des réalités. Dès la fin de 1906 on discutait les signes avant-coureurs d'une grande panique financière. Or immédiatement avant la dépression des valeurs en février 1907, il parut dans le *Wall Street Journal* de New-York, donc un journal financier, quelques « éditorials » remarquables où le rédacteur en chef, S.-S. Pratt, y discutait précisément l'influence de la religion sur les affaires. Un déclin dans les croyances religieuses, affirmait M. Pratt, affecte les conditions fondamentales de notre civilisation et entre autres « devient un facteur sur le marché financier »; il affecte les transactions, les taux de valeurs vendues et achetées; et il intéresse d'ailleurs autant ceux des spéculateurs qui n'ont jamais eu de convictions religieuses que ceux qui ont eu une et l'ont perdue. Il vaudrait la peine qu'une commission d'experts, nommés par le gouvernement, étudiât de près quelle est l'influence exacte d'un déclin de foi aux États-Unis sur les phénomènes du monde financier de ces derniers mois. Il est un fait que chacun admettra, quelles que soient ses idées sur la religion, à savoir qu'il n'est pas un homme d'affaire « qui ne préfère entrer en transactions avec un homme qui croit en une vie future ». Donc s'il y a moins de gens ayant cette croyance, cela fera une grosse différence dans la façon de mener ses affaires. Il est impossible de juger les consciences, continue M. Pratt; il faut s'en tenir aux indications extérieures; or, les églises ne se remplissent pas comme autrefois le dimanche, le culte de famille devient plus rare, on observe moins le dimanche et on s'adonne davantage aux plaisirs mondains; les jeunes gens ont une connaissance de moins en moins sérieuse de la Bible; enfin les églises ont échoué dans leurs efforts

gagner les masses. Si ce sont bien là des indications d'un déclin de la foi aux États-Unis : « alors vraiment il n'y a pas de plus important problème devant nous [n'oublions pas que l'auteur s'adresse au monde de la finance], et il faut ou bien découvrir quelque chose qui remplace ce facteur de la foi, ou bien prendre des mesures immédiates pour mettre un frein à une tendance qui porte en germe un désastre national. » Il y aurait deux moyens à proposer pour remplacer le facteur de la foi dans le monde des affaires : le socialisme de Marx, ou la centralisation des finances (c'est-à-dire le *trust* poussé à ses dernières limites : un homme capable dirigeant tout). Discutant ces deux alternatives, M. Pratt arrive à la conclusion que ni l'un ni l'autre n'est un remède suffisant. Et son idée à lui est ainsi formulée : « Le besoin suprême de l'heure présente, ce n'est pas un change plus élastique, ou des bases plus solides pour le commerce de banque, ou une protection des intérêts du pays en temps de panique, ou plus de vaisseaux de guerre, ou de meilleurs tarifs, mais un retour à la foi, un retour à une moralité qui se fonde sur une base religieuse, à une philosophie qui regarde l'homme comme quelque chose de plus qu'un simple monceau de matière. »

Voilà certainement, exprimée avec une clarté et une franchise admirables, l'opinion de la classe solide sur laquelle repose la puissante civilisation américaine. En temps ordinaire, on peut faire des sous-entendus et masquer sa pensée sous la rhétorique. A l'heure du danger, tout malentendu est coupable, et au risque de choquer certaines oreilles trop délicates, il faut user de franc-parler.

De la même époque, celle où l'on sentait venir l'orage, citons un autre fait caractéristique — probablement un entre mille qui par hasard est venu jusqu'à notre connaissance : Il y a à Wall-Street, à New-York, un bureau d'agent de change à la tête duquel se trouve une dame, Mrs Gailord; elle prélude chaque matin à son travail quotidien par une prière dans ses bureaux. Au début de l'année 1907 elle a voulu faire davantage; elle s'est arrangée avec un clergyman qui devait venir chaque mercredi présider un service religieux chez elle; elle a demandé aux grands financiers ses voisins, dont elle savait qu'ils avaient des inclinations religieuses (les Rockefeller, les Pierpont Morgan, les Schiff) de coopérer à cette œuvre. C'est droit en face de la Bourse. On passerait

ainsi directement de la chapelle de Dieu au temple de Mammon [1]. Et l'on trouve cela tout naturel.

C'est à ce même moment encore qu'on a fait une fois de plus la proposition de créer un renouveau d'intérêt dans la Bible, en mettant au programme des cours de *littérature* l'étude du livre saint. Il semblerait que mettre la Bible sur le même pied que Chaucer, Shakespeare et Milton, ce serait la rabaisser au niveau d'une œuvre purement humaine; lui enlever de prestige au lieu de lui en donner. Mais cela dépend des milieux, semble-t-il, et certes le professeur Phelps, comme ceux qui avant lui avaient lancé la même idée, n'avait pas d'autre but que de faire lire davantage la Bible, pour imprégner de sa morale, les élèves des écoles et des universités.

On se remit cependant de cette première émotion — la grande crise devait venir en novembre seulement, — mais on sentait que l'équilibre était instable; et les autorités ecclésiastiques étaient aussi préoccupées du danger menaçant que les directeurs de banque et les hommes politiques. Au temps des fêtes, il y a toujours, surtout pendant le carême, des églises ou salles où sont organisés, entre les heures de bureaux, des services religieux pour hommes d'affaires. Nous nous souvenons avoir vu à New-York, sur une porte d'église aux environs de Wall-Street, pendant la semaine de Pâques, cet écriteau : *Quick service for business men* (service rapide pour hommes d'affaires) — un pendant de *Quick luncheon for business men*. En 1906 on avait eu l'idée d'établir régulièrement à New-York, pour le même public, pendant la belle saison, des meetings religieux en plein air, à l'heure de midi. Les cultes — il y en eut 15 000 et on estima à 462 000 le nombre des personnes présentes — étaient tenus à la fois à dix endroits différents, les plus importants étant ceux du bas de la ville. En 1907 cette œuvre fut reprise avec plus d'ardeur, à cause de l'état précaire des affaires et pour réagir contre les tentatives de spéculations inavouables; 30 000 dollars furent

1. Nous n'avons pas eu de nouvelles de cette œuvre; mais qu'elle ait ou non réussi, peu importe après tout; le fait intéressant c'est qu'on l'ait proposée. Ajoutons, pour être exact et complet à la fois, que Mrs Gailord semblait avoir en vue un autre but encore qu'elle exprime ainsi : « Il y a bon nombre de femmes qui, en suite de folles spéculations ou de pertes d'argent, se trouvent dans un état d'esprit où un ministre serait du plus grand secours. » On fixerait donc, à côté des heures de services réguliers, des heures où le clergyman offrirait des consultations spirituelles, « mais ce sont des conseils personnels, pas des conseils d'affaires que l'on se proposait de donner là ».

souscrits par les différentes congrégations; on fit venir des ministres très connus, parfois de très loin, qui là, en plein midi, en plein été, tête nue, au grand soleil torride de New-York, prêchaient à un auditoire mêlé d'ouvriers et de commis, de banquiers et d'hommes politiques. « Les jours de Whitefield et de Wesley reviennent, écrivaient les enthousiastes. Les orateurs se tenaient sur les marches de l'Hôtel de Ville, ou quelques pas plus bas, à Wall-Street même; ils parlaient perchés sur un escabeau, ou debout dans une automobile, prenant pour texte des paroles comme : « le salaire du péché c'est la mort. » On a du reste contesté le succès de ces réunions; mais enfin elles ont eu lieu, et ses organisateurs y avaient vu un moyen d'affermir le sentiment de responsabilité chez ceux qui par des manœuvres risquées étaient en train d'ébranler l'équilibre financier; c'est pour nous l'important.

Vint le moment de la panique en automne, et des manifestations de ce genre se multiplièrent. On vit, par exemple, un des grands industriels des États-Unis se mettre à la tête d'un mouvement où il s'agissait, non pas de convertir — cela n'était pas nécessaire — mais de rendre plus intense la vie religieuse de la 5e avenue à New-York, c'est-à dire, comme on sait, l'avenue des grands hôtels des rois de la finance américaine. M. Converse, président des grandes usines Baldwin à Philadelphie, est lui-même un presbytérien, et son initiative fut saluée comme « quelque chose dont on avait depuis longtemps besoin ». Les membres des congrégations ne se rendaient pas au culte comme ils le devaient pour s'inspirer des principes de vie chrétienne : c'est le point sur lequel on insista. « Quand un établissement comme celui-ci (disait M. Converse parlant de la somptueuse église presbytérienne de la 5e Avenue), représentant des millions de dollars, n'est mis à contribution que deux ou trois fois la semaine, n'est-ce pas une juste critique que le Maître peut adresser, que cette église ne fait pas ce qu'elle peut pour Sa gloire? » Ce n'est pas de vies immorales, au sens où on entend généralement ce mot, ou le manque de charité dont on se plaint; les millionnaires américains s'acquittent amplement de leurs obligations envers les communautés où ils gagnent leur argent; mais les spéculations malhonnêtes, les malpropretés commerciales, les abus de confiance, voilà où le frein religieux est nécessaire. « Je considère ce fait — disait encore M. Converse, — que l'église

presbytérienne de la 5e Avenue de New-York entreprend une série de meetings d'évangélisation, comme le mouvement le plus important pour lancer une certaine espèce d'appel dans les églises qui est surtout nécessaire aujourd'hui[1]. » — *Une certaine espèce d'appel*, il n'est pas besoin de préciser, *aujourd'hui*, en temps de désemparement financier et de crise industrielle.

Lisez les journaux américains de cette période, partout en somme est le même refrain : nos églises se dépeuplent, il faut les remplir; les membres de nos congrégations deviennent formalistes, il faut les réchauffer; nos chrétiens sincères se perdent dans des discussions théologiques au lieu de vivre une vie chrétienne : la religion c'est le salut de la société. Au moment même où nous écrivons ces lignes, à Philadelphie, une ville de plus d'un million et demi d'habitants, a lieu une formidable campagne de *revivalist meetings*. Dans 21 églises on va travailler sans relâche tous les jours pendant six semaines pour « les affaires du Roi » (*The Kings business*). Trois cents congrégations prêtent leur concours; et 75 évangélistes et prédicateurs sont assistés de 5 000 *personal workers*, c'est-à-dire des personnes qui se chargent d'aller causer en particulier avec ceux qui se lèveront à la fin des cultes pour se déclarer disposés à marcher sous les drapeaux du Christ. Il y a 2 000 choristes qui se répartissent chaque soir dans les différentes églises. Certains évangélistes vont jusque dans les cafés, avec un harmonium transportable, pour enrôler des âmes. Un comité spécial s'occupe d'envoyer des gens de porte en porte solliciter les habitants de Philadelphie à s'unir au grand mouvement; ces « tireurs de sonnettes » doivent visiter environ 250 000 « homes » de la grande ville. Et quand on aura conquis Philadelphie on ira conquérir d'autres villes. Remarquons qu'il n'y a dans tout cela aucune espèce de fanatisme ou de mysticisme. C'est l'effet de la panique financière. Le moment semble favorable. Les évangélistes de Philadelphie mettent, après la crise, en pratique les conseils que l'éditeur du *Wall Street Journal* donnait quelque temps avant, et que nous avons rappelés.

L'Amérique s'est relevée rapidement de sa panique, et ainsi ces efforts seront en partie perdus. Mais qu'il vienne une crise

1. C'est le même M. Converse qui est allé au séminaire théologique de l'Université de Princeton, pour engager les étudiants à cultiver l'éloquence de la chaire.

durable comme d'aucuns l'annoncent, il est facile de voir que si elle n'aboutit pas à un bouleversement social, elle sera le signal d'un profond réveil religieux.

Nous avons choisi pour une démonstration quelque peu détaillée la manifestation la plus frappante de l'esprit pragmatique; mais il est évident qu'il en est de même ailleurs; et que dans la morale privée comme dans le domaine des affaires, la religion agissant comme frein moral — et toujours à part des satisfactions sentimentales qu'elle peut donner — est de première importance. Balzac disait au commencement du XIX[e] siècle : « L'homme n'est bon ni méchant, il naît avec des instincts et des aptitudes; la société, loin de le dépraver comme l'a prétendu Rousseau, le perfectionne; mais l'intérêt développe aussi des penchants mauvais. Le christianisme et surtout le catholicisme, étant comme je l'ai dit dans le *Médecin de Campagne* un système complet de répression des tendances dépravées de l'homme, est le plus grand élément d'ordre social. » (*Avant-propos* de la *Comédie humaine*, p. 7.)

Dans la seconde moitié du XIX[e] siècle Taine écrivait : « Un esprit qui a réfléchi, peut accepter le tout [la religion et son organisation par l'église] au moins à titre de symbole ». Chaque fois que l'influence religieuse baisse, comme au temps de la Renaissance et au siècle dernier, l'homme devient particulièrement débauché et cruel. « On peut maintenant évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi, de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Sous son enveloppe grecque, catholique et protestante, le christianisme est encore pour 400 millions de créatures humaines la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de la vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire à travers la patience, la résignation et l'espérance jusqu'à la sérénité; pour l'emporter, par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente fatale, pour enrayer le glissement insensible par lequel, incessamment et de tout son poids originel, notre race

rétrograde vers ses bas-fonds; et le vieil évangile est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. »

Au commencement du xxe siècle, alors que la démocratie a eu plus de temps encore pour faire ses preuves, on ne peut pas penser autrement. Aujourd'hui plus que jamais infiniment, il y a des raisons d'être inquiet de l'effet de la libre pensée dans les masses, d'une éducation nécessairement superficielle, c'est-à-dire qui ne pénètre pas assez profondément pour réellement faire du bien, mais assez avant cependant pour faire du mal. Et quand on ne se borne pas à enregistrer les faits sans commentaires, c'est neuf fois sur dix (et avec raison) le déclin de la foi religieuse qu'on rend responsable du déclin de la morale, qu'il s'agisse de l'augmentation des divorces, de la diminution des naissances, de l'ivrognerie. Nous pourrions en citer des centaines d'exemples. En voici un que nous avons par hasard sous les yeux. Un certain M. Tasker, après avoir fait un tableau moral lamentable de l'État du New-Hampshire dans le *Zion's Herald* de Boston, janvier 1908, accuse en terminant « l'esprit envahissant de l'irréligion. L'élément indifférent (*non church-going element*) augmente. Dans les 37 localités dont nous avons parlé, le recensement religieux donne ces résultats : sur une population d'environ 32 000 âmes, 8 000, soit un quart, déclarent n'avoir aucune affiliation avec l'église, et 18 000, plus de la moitié, n'ont jamais été baptisés.... L'église devrait être le centre de la vie morale et spirituelle, mais c'est un fait que dans beaucoup de nos communautés l'église est une influence qui va diminuant dans la vie du peuple. Les congrégations sont petites; l'intérêt dans l'œuvre de l'église est maigre, et ceux qui sont en dehors regardent avec mépris l'église. » Et voici un extrait d'un périodique de New-York, *The Examiner*, à propos de l'augmentation du nombre des suicides, qui prit les proportions d'une épidémie en suite de la panique financière : « Ceci peut être dû à diverses causes : bas niveau moral, avidité du gain, et indifférence générale aux choses de la religion. La moyenne des hommes ne tient plus compte ni de Dieu ni du prochain. La loi de Dieu n'a pas de terreurs pour eux. Ce n'est plus « une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant ». Il faut gratifier les désirs du monde, leur céder avec indulgence, et ignorer les dons supérieurs de Dieu. Beaucoup se moquent des droits de leurs frères, les traitent injustement, les

écrasent. Ils se moquent également de Dieu.... Ils n'ont peur de rien et sont devenus indifférents à l'au-delà. Ils vivent comme des bêtes et meurent comme si la mort était la fin de tout. » Il est intéressant de voir ceux qui font profession de morale laïque se tourner comme les prédicateurs contre la littérature amorale et contre le théâtre aux idées avancées. Se défendant d'en appeler au frein religieux, ils arrivent à demander non pas à la loi — ils n'ont pas le courage d'aller jusque-là — mais à l'opinion publique de réagir contre la libre pensée; nous avons entendu Félix Adler, le fameux fondateur des sociétés morales, faire cette recommandation dans une solennelle conférence à Philadelphie. Voilà l'impasse où on arrive en voulant « affranchir » la pensée des masses; on enlève la religion comme superstition, mais on se butte contre l'incapacité de faire sans elle; on dirige un flot de lumière sur la religion pour la faire évanouir, mais on n'ose pas éclairer les problèmes sociaux tels qu'ils se présentent sans son secours. Au choix le système de l'église nous paraît infiniment plus sage. Nous avons traité cet aspect de la question — indépendamment du reste de toute discussion sur le pragmatisme — dans l'*International Journal of Ethics*, juillet 1906, « Literature and the moral Code », et nous devrons en reparler plus bas.

Il fallait cette longue introduction pour faire voir à ceux qui n'ont pas vécu la vie américaine que le pragmatisme réfléchit ce second aspect d'un milieu, comme il avait réfléchi la conception populaire de la vie considérée sous son aspect d'action, des luttes pour le succès.

Sans doute il nous faut interpréter le pragmatisme et lire entre les lignes; nous le faisons en nous souvenant de ces mots de Kant à propos de Platon : « J'observe qu'il n'est pas du tout extraordinaire, aussi bien dans la discussion orale qu'écrite, que, par la comparaison des pensées qu'un auteur exprime sur son sujet, l'on comprenne cet auteur mieux qu'il ne se comprend lui-même, car il n'a pas suffisamment défini sa conception et en raison de cela, il parle quelquefois et pense même quelquefois à l'encontre de son propre but (*R. Pure*, p. 370 de l'éd. de 1791). Nous remarquerons aussi que les *philosophes* pragmatistes, quand ils abordent les questions de principe, conservent toujours une certaine réserve

qui ne manque pas de dignité, en maniant leur sujet, tout en s'efforçant de ne pas perdre de vue la réalité concrète; mais c'est notre droit, et c'est notre devoir, de tirer au grand jour les prémisses de leurs assertions. Enfin il ne sera pas superflu de rappeler que le principal d'entre eux, et celui même qui craint le moins de toucher aux réalités concrètes, a une belle confiance dans la noblesse de la nature humaine; la religion qu'il revendique pour son pragmatisme personnel et à laquelle il demande la sanction de ses idées, est une religion optimiste — il appelle lui-même dans un de ses essais, le pessimisme « une maladie religieuse » (*a religious disease*) — où l'on insiste constamment sur la récompense des bons et des courageux, tandis qu'on relègue à l'arrière-plan, affecte même d'ignorer une punition des indignes et des lâches. Mais l'un implique l'autre. James a beau, comme nous l'avons vu ailleurs, tonner contre le Dieu punissant; si Dieu veille réellement à l'ordre moral sur la terre, il faut bien aussi châtier, du moins corriger les injustes ou, sinon les corriger, du moins les laisser porter les conséquences de leurs actes : « Dieu est dans son ciel; et tout est bien dans le monde — voilà l'essence (*the real heart*) de la théologie pragmatique, et pour cela vous n'avez pas besoin de définitions rationalistes » (*Pragm.*, p. 122). Il est des choses du reste qu'il est préférable de ne pas dire trop haut pour d'autres motifs encore que cette dignité dans la réserve dont nous parlions tout à l'heure. James sait bien que peu de vrais philosophes consentiraient ouvertement à estimer la vérité d'une idée d'après ses conséquences morales; or, il est toujours inutile de heurter de front des convictions (ou préjugés si l'on veut) très fortes et par conséquent il ne serait pas trop habile d'insister trop ostensiblement sur cette question de sanction par la religion. L'idée, quoique souvent voilée, est là cependant, fondamentale dans les écrits de James. « Il faut concilier, dit-il sans cesse, et satisfaire à la fois les dispositions empiriques de l'homme et ses dispositions religieuses », ce qui veut dire : il faut satisfaire à la fois le besoin d'action, et le besoin de savoir ses actions (et surtout celles des autres) contrôlées par une puissance supérieure. « Jamais, dit-il, il n'y eut autant d'hommes aux inclinations décidément empiriques qu'il y en a aujourd'hui. Nos enfants, peut-on dire, sont nés scientifiques. Mais notre estime pour des faits n'a pas neutralisé en nous toute religion, car elle-

même est presque religieuse. Notre tempérament scientifique est dévot... l'homme veut des faits, il veut de la science; mais il veut aussi de la religion » (*Pragm.*, p. 14-15). Et le pragmatisme se recommande justement par cela « qu'il peut être un heureux intermédiaire (*harmonizer*) entre la façon empirique de penser et les besoins plus religieux des êtres humains » (*ibid.*, p. 69). D'après les termes employés on croirait aisément qu'il ne s'agit dans tout cela que de science sublime et de besoins religieux purement sentimentaux. Mais non, ces « inclinations empiriques » sont avant tout des inclinations pour la vie pratique tout à fait indépendante de philosophie désintéressée; et si James entend bien comprendre dans ses « besoins religieux » la religion sentimentale aussi bien que la religion utilitaire, en réalité, pragmatiquement, c'est la seconde qui importe avant tout; c'est elle qui est nettement visée dans des développements ultérieurs de la pensée de l'auteur — quoique toujours de manière à ne pas offenser nos oreilles par un utilitarisme trop brutal. James fait lui-même parfaitement — quoique peut-être sans s'être jamais mis au clair avec lui-même sur ce point — la distinction de religion en général d'avec les « besoins religieux » dans le sens de besoin de sanction de la morale. C'est cette conception qui *seule* est en jeu dans l'importante discussion de la 3e conférence. Il y compare le matérialisme et le spiritualisme : « Et avant tout j'appelle votre attention sur un fait curieux. Cela ne fait pas l'ombre d'une différence, en ce qui concerne le *passé* du monde, que nous le considérions comme l'œuvre de la matière ou comme l'œuvre d'un esprit divin » (*Pragm.*, p. 96); on peut supposer que les deux hypothèses, matérialiste et spiritualiste, rendent aussi bien compte l'une que l'autre de ce qui est, et dès lors, intellectuellement, « les deux théories en dépit de leur nom différent, signifient exactement la même chose, et la dispute est purement verbale » (p. 97). Un Dieu ou des atomes? « Le Dieu, s'il est là, a fait exactement ce que les atomes pouvaient faire... et a mérité la même gratitude que nous devrions à des atomes, pas davantage » (p. 99). Mais posons la question pragmatique : « Quelle différence cela ferait-il *maintenant* que le monde soit le produit de la matière ou de l'esprit? » Alors l'alternative « matérialisme ou théisme est intensément pratique » (p. 101). En substance : « Matérialisme signifie simplement la négation que l'ordre moral

est éternel, et la suppression de toute espérance ultime; spiritualisme signifie l'affirmation d'un ordre moral éternel et tous les droits de l'espérance. Sûrement voici une question assez intéressante (*an issue genuine enough*) pour quiconque en sent la portée ; et aussi longtemps qu'il y aura des hommes, il y aura là matière à un débat philosophique sérieux » (p. 107). « Ce besoin d'un ordre moral éternel est l'un des besoins les plus profonds de nos cœurs. Et ces poètes comme Dante et Wordsworth qui vivent de la conviction que cet ordre existe, doivent à ce fait l'extraordinaire puissance consolatrice de leurs vers... » etc., etc. Ici nous sortons de nouveau du débat philosophique pour nous lancer dans l'éloquence.

Par le même principe, on écarte toute doctrine philosophique qui, sans être matérialiste, ne reconnaît pas un Dieu personnel : le déisme, le panthéisme qui « dédaigne les besoins empiriques » (p. 72) ; et même le Dieu de certains écrivains théistes contemporains « vit à des hauteurs aussi purement abstraites que l'absolu (des panthéistes) » (p. 19). Le Dieu grossier d'autrefois, conçu sous forme de puissant monarque (*exalted monarch*) n'était pas bien inspirant, cependant au moins « il conservait quelque contact avec les réalités concrètes » (p. 70). Et un peu plus bas : « Si les idées théologiques se trouvent avoir de la valeur pour la vie concrète, elles seront vraies pour le pragmatisme, en ce sens qu'elles seront bonnes pour autant » (p. 73), et le pragmatisme « prendrait un Dieu qui vit dans la boue même du fait privé, s'il semblait qu'il fût probable de le trouver là » (p. 80). Dieu, avait-il dit déjà dans *The Will to believe*, « doit être conçu sous forme d'une personnalité mentale » (p. 122) [1].

Nous le demandons : est-ce que ce n'est pas là l'écho des convictions exprimées par M. Pratt, par Mrs Gailord, par M. Converse et les prédicants de Wall-Street?

Dès qu'il avait senti germer en lui l'idée d'une philosophie du pragmatisme, James trahit sa pensée que la religion dans le monde vaut par son côté utilitaire. La croyance vaut par l'action, dit-il

1. Il nous est précieux de relever que même les pragmatistes ont souligné chez James ce souci de l'utilitarisme religieux. Dewey, dans l'article cité du *Journal of Philosophy*, 13 février 1908, montrant que chez l'auteur de *Pragmatism*, la valeur morale d'une idée suffit souvent à en établir la vérité, ajoute : « Ceci est particulièrement le cas, quand il s'agit d'idées théologiques » (p. 93).

dans son essai *The Will to believe* et dès lors « puisque la croyance vaut par l'action, celui qui nous défend de croire que la religion est vraie, nécessairement nous défend aussi d'agir comme si nous la croyons vraie. *Toute la défense de la foi religieuse tourne* (*hinges*) *sur l'action*. Si l'action demandée ou inspirée par l'hypothèse religieuse n'est en rien différente de celle dictée par l'hypothèse naturaliste, la foi religieuse est superflue et on ferait mieux de la supprimer (*better be pruned away*) et la controverse au sujet de sa légitimité est un pur bavardage (*a piece of idle trifling*) indigne d'esprits sérieux » (p. 30). Il ajoute qu'à défaut de preuve empirique, il veut croire à l'hypothèse religieuse par opposition à l'hypothèse naturaliste. Ailleurs dans le même volume, répondant à la thèse que « l'action réflexe et tout ce qui découle de cette notion donne le coup de grâce à la superstition de Dieu », il déclare « qu'un Dieu, *que celui-ci existe ou non*, est en tout cas l'espèce d'être qui *s'il existait* serait l'objet le plus adéquat concevable à mettre à la racine de l'univers pour des esprits faits commes les nôtres » (p. 115-116). (C'est nous qui soulignons.) Et enfin qu'on nous permette un passage encore : « Tout à fait comme dans le domaine du théisme, certains théismes survivent aux autres en raison de leur plus grande rationalité pratique, ainsi le théisme lui-même, en raison de sa rationalité pratique, est certain de survivre à tous les *credo* inférieurs (*inferior creeds*). Le Matérialisme et l'Agnosticisme, même s'ils étaient vrais, ne pourraient jamais gagner la faveur universelle et populaire (*gain universal and popular acceptance*); car les deux donnent une explication des choses qui est irrationnelle pour le tiers pratique de notre nature, et où jamais nous ne pourrons nous sentir de plein gré *at home* » (p. 126). Est-ce à dire que *universal and popular acceptance* doivent être le critère de la vérité? — On ne voit pas comment on pourrait interpréter James autrement.

Certains cependant ont considéré que James prêchait une doctrine qui éloignait de la religion et le lui ont reproché. On voit combien cette idée est peu fondée ; mais James a été particulièrement sensible à la critique et il consacre toute une conférence de son dernier volume à en montrer le néant. La cause de l'accusation est simplement due à ce fait que beaucoup eussent voulu plus d'insistance sur le caractère du Dieu de justice dans le sens du Dieu vengeur,

châtiant le méchant. Nous avons déjà expliqué que cette notion n'est pas absente chez James, mais qu'il n'aimait pas à souligner cette conséquence de sa théologie. En relevant (par tempérament et par dignité philosophique) le côté positif de la religion pratique, c'est-à-dire assurant au bon et au courageux que ses efforts ne sont pas vains et son honnêteté pas méconnue, il implique l'autre, le côté négatif de la condamnation des méchants. Il laisse du reste ouverte la question de la conception du Dieu pragmatique : « Le pragmatisme doit remettre à plus tard une réponse dogmatique, car nous ne savons pas encore certainement quel type de religion va être le meilleur, à la longue (*is going to work best in the long run*) » (p. 300). Il a parlé, déclare-t-il, pour lui seul dans ce problème particulier[1].

Nous pouvons être bref sur les rapports du pragmatisme et de la religion ailleurs qu'en Amérique; nous n'aurions guère qu'à répéter ce que nous avons dit à propos des relations du pragmatisme et de la philosophie populaire de l'action. Vis-à-vis des autres philosophies surtout, les mêmes motifs sont en jeu qui nuancent le pragmatisme de Schiller comparé à celui de James. James a le champ libre en somme, et il écrit d'une plume plus sereine; la ligne de démarcation entre un public savant ou universitaire et un simple public cultivé étant à peine marqué en Amérique, James parle à un *peuple* sans se soucier beaucoup de l'opinion des philosophes de profession; ceux-ci l'attaquent du reste beaucoup dans de petits points de détail, et le pragmatisme n'en est nullement atteint. Et, devant le public du moins, James continue à ne pas combattre, il expose; et il expose ce que l'on désire entendre. En Angleterre, une doctrine philosophique se discute avant tout entre philosophes ou savants, et le verdict dépend de ces derniers, non du grand public; or, il y a en Angleterre une philosophie vieille maintenant de près d'un siècle et qui dans son positivisme est à l'antipode même du pragmatisme. Elle compte parmi ses représentants les Mill, les Huxley, les Spencer. Avec eux il faut compter, et contre eux Schiller lutte. Examinant le pragmatisme sous son aspect religieux « nous ver-

1. Pour la note pragmatique dans les *Varieties of religious experience*, voir p. 15, 39, 327-332, 377-8, 443-445.

rons qu'il a une portée considérable. Car *en principe* le pragmatisme surmonte l'ancienne antithèse de Foi et Raison. Il montre d'une part que la Foi doit être la base de toute Raison, doit la pénétrer, oui, qu'à sa base même, la rationalité est le suprême postulat de la Foi. D'autre part, il nous permet de tracer une ligne de démarcation entre une Foi vraie et une Foi de contrefaçon (*spurious*) » (*Hum.*, p. XIV). Schiller ajoute bien que c'est « par hasard » que le pragmatisme touche à cette question des relations de la foi et de la raison. Cependant c'est douteux. D'où sans cela cette constante préoccupation de ce sujet chez Schiller même? Il y consacre bien des pages dans son premier essai. Ailleurs (p. 62) il réfute Lotze en se basant sur ceci que la théorie « ne peut être mise d'accord avec l'idée de Dieu » (*cannot be equated with God*), et l'idée d'un Dieu absolu (au lieu d'un Dieu personnel) « met en péril (*aggravates*) le problème de liberté, de changement, et du mal » (p. 67).

On peut également soupçonner l'importance de ces préoccupations religieuses en rapport avec le pragmatisme par une discussion avec Bradley, citée par Schiller (p. 3-4). Bradley ne veut pas de cette confusion de morale et de métaphysique : « Rendez le point de vue moral absolu, et puis pensez à ce que vous avez fait. Vous n'êtes pas seulement devenus irrationnels, mais vous avez rompu les liens avec toute religion considérable ». Pour Schiller c'est l'inverse, c'est Bradley qui ruine la morale en voulant la rendre indépendante de la métaphysique; ne dit-il pas (p. 13) « notre métaphysique... doit être quasi éthique »?

Vis-à-vis de la théologie le pragmatisme semble avoir une position plutôt différente en Angleterre. En Amérique, les théologiens n'aiment pas tous cette philosophie qui remplace la leur; le pragmatisme pour eux c'est un peu de la théologie émancipée; on a crié à l'impiété, nous l'avons vu; en d'autres termes, les pragmatistes sont bien les alliés des théologiens, quoique ceux-ci ne l'entendent pas toujours ainsi. En Angleterre, au contraire, où la philosophie est loin d'être toujours aussi bien disposée pour la théologie, les théologiens sont trop heureux de pouvoir s'appuyer sur un William James, auteur d'une grande « Psychologie » empirique, et pourtant pragmatiste, c'est-à-dire spiritualiste. Schiller est déjà des leurs; un spiritualiste, le secours de James est donc

bien plus précieux. Et ils n'ont pas été lents à saisir « la planche de salut », comme un deux l'appelait, que leur tendait le psychologue américain. Quelquefois ils ont même un peu trahi celui-ci, ainsi ce défenseur du Dieu vengeur que nous avions mentionné dans notre précédent article et qui s'autorisait du pragmatisme pour soutenir une thèse dont James ne se soucie nullement d'être le patron. A tels Américains orthodoxes, cette alliance de la théologie et du pragmatisme en Angleterre (et du reste sur le continent européen aussi) rappellera probablement celle conclue récemment dans leur pays entre les sociétés de tempérance et les brasseurs de bière pour combattre en commun les distillateurs de whisky. Le monde voit parfois de ces associations-là — toutes pragmatiques.

Concluons donc cette partie de notre étude en disant, que le pragmatisme est avant tout un produit d'un *tempérament* philosophique, pour employer le terme de James lui-même; et, de fait, nous trouvons que sa conception de l'histoire de la philosophie, comme une série de systèmes ou de méthodes engendrées par des tempéraments divers, s'applique particulièrement bien à sa propre philosophie. Chose curieuse, cependant, James semble croire que le pragmatisme, lui, échappera à la destinée des autres philosophies qui ont passé, étant contingentes. Le pragmatisme, dit-il, « restera » (*has come to stay*; p. 47). Cette prétention, à première vue, ne se justifierait guère. Pourtant James pourrait avoir raison en ce sens qu'une philosophie se guidant tout entière d'après des critères d'ordre pratique sera peut-être de plus en plus la seule que les hommes cultiveront. Mais, il devrait rester entendu alors que la philosophie de la foule, ou adaptée aux facultés de la foule, est loin d'être nécessairement la philosophie vraie. Ce problème sera étudié plus tard.

ALBERT SCHINZ.

(*La suite prochainement.*)

DU ROLE DES IDÉES
DANS L'ÉVOLUTION DES SOCIÉTÉS

Ce que nous appelons communément une civilisation, un état civilisé, se compose essentiellement de deux catégories de facteurs : les facteurs matériels et ceux qu'on peut appeler immatériels, spirituels, idéologiques. L'accumulation de richesses extérieures, l'augmentation du bien-être matériel, l'amélioration des conditions extérieures de la vie constituent un des côtés de la civilisation; l'expansion de la vie du cœur et de l'esprit, la richesse croissante en idées de toutes sortes et la complication croissante des sentiments dans leurs manifestations sociales constituent l'autre côté de la civilisation. Quelle est la part qui, dans l'évolution historique et sociale des peuples civilisés, revient à chacune de ces deux catégories de facteurs? Cette question a été longuement et ardemment débattue, et nous n'étonnerons personne en disant qu'aucune solution satisfaisante n'en a été proposée jusqu'à ce jour. Les plus prudents parmi ceux qui s'en sont occupés se sont arrêtés à une opinion éclectique et admettent qu'il existe entre les facteurs matériels et les facteurs immatériels de la civilisation une sorte d'action réciproque, une interdépendance étroite, qu'ils s'entremêlent et s'enchaînent tellement au cours de l'évolution qu'il serait impossible de dire si c'est aux uns ou aux autres que revient le rôle prépondérant.

Il nous semble que cette impossibilité n'a rien d'absolu, et sans vouloir opposer à proprement parler l' « idéalisme historique » au « matérialisme historique », nous nous proposons de développer quelques arguments qui autoriseraient selon nous à accorder aux facteurs immatériels une place, sinon tout à fait prépondérante, autrement importante que celle qu'on leur accorde généralement.

I

Quelle que soit en effet l'importance intrinsèque des facteurs matériels de la civilisation, il n'en reste pas moins vrai que l'aspect purement matériel, la forme extérieure d'une époque historique ou d'un état social ne nous apprennent rien ou que peu de chose sur la nature ou plutôt sur la signification de cette époque ou de cet état, tant que nous ne tenons pas compte de l'interprétation des contemporains relativement à l'ensemble des faits et des événements dont ils ont été témoins ou acteurs. Il est possible d'imaginer deux peuples contemporains l'un de l'autre, dont les régimes politiques et sociaux présentent au même moment une identité à peu près complète, mais qui, par la façon dont ils conçoivent et interprètent les faits extérieurs dont ces régimes se composent, se différencient au point de présenter des degrés de civilisation très éloignés l'un de l'autre ou même des civilisations radicalement opposées.

Admettons provisoirement la thèse de ceux qui voient dans les idées que les hommes se forment sur la nature de la réalité sociale et historique un reflet purement passif de cette réalité, par conséquence un phénomène dérivé, secondaire : n'en est-il pas moins évident qu'au point de vue tout au moins de la compréhension objective des faits sociaux, ces idées jouent un rôle excessivement important, parce qu'elles posent des limites à l'interprétation de l'observateur et diminuent le champ des hypothèses, souvent arbitraires, toujours subjectives?

Mis en présence d'une réalité sociale et historique, le sociologue et l'historien ne pourront en effet déterminer la place qu'elle occupe dont l'évolution générale, dégager les rapports qu'elle présente avec les phases précédentes et subséquentes que dans la mesure où ils tiendront compte des idées qui ont coexisté avec cette réalité, ces idées, quels que soient leurs rapports avec les faits et quelle que soit leur genèse, renfermant ou impliquant l'interprétation et l'appréciation des faits par ceux qui les ont vécus directement, immédiatement.

Mais si nous ne pouvons comprendre et interpréter la réalité sociale qu'à la lumière des idées qui en font partie au même titre

que les faits matériels, nous nous trouvons souvent aussi dans l'obligation, faute de ressources objectives, de remonter des faits aux idées, de reconstituer celles-ci d'après ceux-là, en nous exposant ainsi à donner des faits sociaux une interprétation arbitraire ou fausse. Il s'agit là d'une difficulté réelle, mais qui disparaît au fur et à mesure que nous abandonnons le domaine de la préhistoire pour pénétrer davantage dans celui de l'histoire proprement dite, de l'état civilisé.

Tandis que le sociologue qui étudie la vie des sociétés primitives travaille à peu près dans les ténèbres et procède par tâtonnements, hanté qu'il est par la crainte de laisser entrer dans ses conclusions trop d'éléments subjectifs, l'historien qui étudie la vie des peuples civilisés est constamment guidé dans dans ses investigations et ses recherches par une lumière qui, plus ou moins intense selon l'époque considérée, ne l'abandonne jamais complètement : nous voulons parler de l'ensemble d'idées qui appartiennent à chacune des époques considérées et qui, consignées dans des monuments le plus souvent impérissables, expriment la façon dont l'époque en question avait conçu et interprété les faits et les événements qui la composent.

Les faits considérés indépendamment des idées qui leur sont contemporaines sont susceptibles de plus d'une interprétation, et chaque historien propose celle qui lui paraît la plus vraisemblable, le plus souvent celle qui cadre le mieux avec l'ensemble de ses idées personnelles. Mais l'étude des idées elles-mêmes, là où elle est possible, permet à l'historien de faire abstraction de sa propre personnalité, d'entrer dans le cœur même d'une époque, de s'identifier avec elle et d'en donner une peinture qui a toutes les chances d'être exacte.

C'est pourquoi l'histoire de la civilisation devrait être avant tout l'histoire des idées, de celles que les peuples dits civilisés ont, à chacune des époques de leur existence, professées relativement aux faits et aux événements formant la trame de leur vie extérieure.

Ce qui distingue avant tout la vie des peuples primitifs de la vie des peuples que nous qualifions de civilisés, c'est son caractère *naturel* au sens propre du mot, c'est l'obéissance à peu près passive aux instincts et réflexes organiques, les reactions de

l'homme primitif tendant autant que possible à se modeler sur les actions partant du milieu extérieur, à s'en rapprocher par leur aspect et leur caractère. Tout en ne poursuivant qu'un but, celui de sa conservation personnelle, de la persistance de son être, l'homme primitif va où la nature le pousse, se fait dupe de ses ruses et atteint souvent des buts opposés à celui qu'il poursuit véritablement. Il accepte les faits tels quels, croit naïvement à leur sincérité, se sent pénétré de respect devant leur toute-puissance et leur autorité quasi inébranlable.

L'homme primitif réfléchit peu, raisonne et critique encore moins; incapable de prévoir les effets plus ou moins éloignés des actions qui se déroulent autour et en dehors de lui, il suit les premières impulsions que provoquent en lui les forces extérieures, et cela jusqu'à leurs dernières conséquences, avec la même inertie avec laquelle un bloc détaché d'un rocher roule, sans opposer de résistance à la force qui l'entraîne, sans changer de direction, jusqu'à ce qu'il disparaisse dans l'abîme de l'Océan.

L'homme primitif n'invente pas, au sens propre du mot, ou plutôt il obéit dans ses inventions à la loi du moindre effort. Il est pêcheur, pasteur, agriculteur, il se fabrique tel outil, tel abri, tel vêtement, sous la dictée *impérieuse* des circonstances et des conditions du milieu extérieur dans lequel l'ont placé les hasards de la naissance, des guerres ou des mgirations. Bref, il s'adapte, mais il n'adapte pas.

L'état civilisé se présente à nous avec des caractères différents. Et tout d'abord la civilisation comporte une *histoire*, un développement, ne se conçoit que comme une succession incessante d'états interdépendants, découlant les uns des autres, se transformant les uns en les autres, ces transformations résultant elles-mêmes de l'effort que l'homme civilisé déploie en vue du renouvellement du milieu extérieur à l'aide d'une série ininterrompue d'inventions.

Cette distinction entre peuples civilisés ayant une histoire et peuples non historiques ne paraît pas encore admise d'une façon générale. « Le temps n'est pas loin, dit notamment une autorité telle que Ratzel, où l'on n'écrira plus d'histoire universelle, sans y comprendre les peuples qu'on avait jusqu'ici l'habitude de considérer comme non historiques, parce qu'ils n'ont pas laissé de docu-

ments écrits ou gravés dans la pierre. L'histoire est action. De combien peu d'importance apparaît le fait d'avoir écrit ou non, combien secondaire est, comparé à l'action et à la création, le mot par lequel on les décrit[1] ! »

Il est juste de dire qu'en écrivant ces lignes, Ratzel avait surtout en vue les peuples de l'Amérique pré-colombienne, les habitants du Mexique et du Pérou qui ont laissé des traces incontestables d'un état civilisé. Ces paroles s'appliquent-elles également aux peuples primitifs proprement dits? Ceux-ci doivent-ils eux aussi être compris dans une histoire universelle de l'humanité? Nous ne le pensons pas, car si l'histoire est action, il y a action et action : il y a l'action réflexe résultant de la simple rencontre des conditions du milieu extérieur d'un côté et de celles fournies par l'organisme physiologique d'un autre côté ; et il y a l'action réfléchie, s'accomplissant en vue d'un but déterminé, en vue d'une fin consciente. L'histoire se compose des actions de cette dernière catégorie. Ce sont elles qui appartiennent à l'état civilisé. Quant aux actions de la première catégorie, ce sont celles des sociétés primitives où la vie sociale n'est séparée de la vie organique que par une distance infime.

*
* *

Pour un grand nombre de sociologues et d'historiens, l'histoire de la civilisation consisterait principalement, sinon uniquement, dans le perfectionnement des conditions extérieures de l'existence, dans le développement progressif du bien-être matériel. Et l'on ajoute que des facteurs physiques tels que le climat, la configuration du sol, la distribution et l'abondance des cours d'eau, l'étendue des côtes, etc., jouent un rôle capital dans la naissance des civilisations et leur développement ultérieur, précisément parce qu'ils sont la cause première et la condition indispensable du bien-être matériel.

Une pareille conception des facteurs primordiaux de la civilisation appelle quelques réserves. Et tout d'abord, le bien-être naît-il spontanément, automatiquement, toutes les fois que se trouvent

1. *Völkerkunde*, t. I, p. 5. Cité par M. G. Richard, Obscurités de la notion sociologique de l'histoire, *Rev. phil.*, déc. 1905.

réunies les conditions favorables représentées par les facteurs physiques que nous venons d'énumérer? Tout le monde ne semble-t-il pas au contraire d'accord pour reconnaître que le bien-être naît de l'effort de l'homme appliqué aux conditions physiques du milieu, que ces conditions ne sont rien en elles-mêmes et n'acquièrent toute leur valeur qu'à partir du moment où l'homme apprend à en tirer parti selon des procédés et des méthodes basés sur une connaissance de plus en plus approfondie de faits de plus en plus nombreux, sur une expérience de plus en plus variée, riche et réfléchie? N'est-il pas évident en outre que les valeurs matérielles dont la possession constitue ce que nous appelons le bien-être, sont périssables, étant avant tout, selon l'expression de M. L. Ward, des valeurs de consommation? Elles ont donc besoin d'être renouvelées constamment, chaque génération concevant le bien-être à sa façon, d'après un idéal qui lui est propre, et ce renouvellement ne peut s'opérer qu'à l'aide de ces méthodes et procédés dont nous venons de parler et qui, résumant l'expérience de toutes les générations précédentes à laquelle chaque génération nouvelle ajoute ses propres acquisitions, constituent un ensemble de biens impérissables, d'une continuité ininterrompue et susceptible, au contraire des biens matériels, d'une augmentation indéfinie. Et tandis que les valeurs matérielles se prêtent aux appréciations les plus variées, les outils mentaux à l'aide desquels ces valeurs sont créées et renouvelées sont obligatoires pour tout le monde, ont une portée quasi universelle.

Il serait facile, croyons-nous, de citer un certain nombre de peuples primitifs qui, placés dans des conditions physiques qu'on considère généralement comme favorables à l'éclosion d'une civilisation, ne sont pourtant jamais devenus civilisés au sens vrai du mot. Qu'on imagine d'un autre côté des Dahoméens ou des nègres du Congo transplantés dans un des pays européens et ayant la faculté de jouir pleinement de tous les produits matériels et de toutes les conditions extérieures de sa civilisation : il est certain qu'ils sauront apprécier, au bout d'un certain temps, les uns et les autres et en faire un usage rationnel. Mais seront-ils devenus pour cela vraiment, véritablement civilisés? Il est permis d'en douter. Et ce qui leur manquera pour mériter le titre de civilisés, ce sera précisément cet appareil mental qui a permis de tirer parti

des conditions physiques extérieures et de créer les biens matériels ; et non seulement l'appareil mental proprement dit, mais tout cet ensemble de mobiles, idées, sentiments, désirs qui ont poussé les hommes à l'action, provoqué et dirigé leur effort et, dans la succession des phases historiques et évoluant avec elles, formé pour eux le sens, la valeur, le contenu de la vie[1].

Or, idées, sentiments, désirs peuvent s'exprimer, se manifester autrement que par la production de richesses matérielles et n'en être pas moins des facteurs essentiels d'un état civilisé. Un Tolstoï par exemple ayant renoncé aux villes avec leur luxe raffiné, dédaignant la plupart des applications utilitaires de la science, méditant dans la solitude des champs sur le sens de l'existence humaine, communiant avec la nature et s'attachant à baser ses rapports avec ses semblables sur l'amour pur et désintéressé ; un Tolstoï, demandons-nous, réduisant au minimum ses besoins matériels et cherchant au contraire à développer et à satisfaire ses besoins spirituels, doit-il être considéré comme moins civilisé que tel

1. Ce phénomène d'imitation purement extérieure se produit très souvent aussi entre peuples civilisés, mais présentant des civilisations différentes. C'est ainsi que parlant de l'influence que l'administration anglaise a pu exercer sur le régime des castes en Inde, M. Bouglé constate que, malgré les nombreux emprunts que la population hindoue a faits à la civilisation anglaise, le régime des castes n'est pas seulement resté intact, mais s'en est même trouvé renforcé, raffermi sous certains rapports. Par exemple : « les chemins de fer qu'on a quelquefois représentés comme les destructeurs des préjugés de caste, ont en fait énormément étendu l'aire où ces préjugés règnent en souverains » (Bouglé, *Essai sur le régime des castes*. Paris, Alcan, 1908, p. 126-7). Le même fait se vérifierait en ce qui concerne le Japon : « De tout l'appareil de la civilisation européenne, les vieilles civilisations orientales apprennent à se servir, mais pour se défendre; elles ne changent de corps que pour mieux sauvegarder l'âme ». (*Ibid.*) — A rapprocher de cette opinion celle de Lafcadio Hearn, le célèbre peintre de la vie japonaise. Parlant des emprunts faits par les Japonais à la civilisation européenne, il dit : « Le psychologue sait que ce qu'on appelle *l'adaptation de la civilisation occidentale*, accomplie dans l'espace de trente années, n'implique pas, chez les Japonais, l'acquisition de forces et d'organes cérébraux préalablement inexistants. Il sait aussi qu'elle ne peut impliquer davantage une brusque métamorphose du caractère mental et moral de la race. De tels changements ne se produisent pas en une génération. La transmission d'une civilisation est une œuvre beaucoup plus lente, et des centaines d'années s'écoulent, parfois, avant de fixer définitivement certains états psychiques. » Et plus loin : « Tout ce que les Japonais ont entrepris — et réussi à miracle — s'est effectué avec aisance, sans transformation de l'individu en soi. Ceux donc qui se les figurent plus près de nous par les facultés affectives qu'ils ne le furent il y a trente ans, sont ignorants de faits scientifiques qui ne supportent pas de discussion. » (L. Hearn, *Kokoro. Au cœur de la vie japonaise*, trad. franç., p. 14 et 18.)

viveur de grande ville qui au contraire ne cultive en lui que des désirs et des besoins matériels et use largement de tous les moyens que le luxe et le raffinement de la vie moderne lui offrent pour les satisfaire? Et imaginons une communauté entière ayant adopté les vues d'un Tolstoï et y conformant toute sa vie et toute sa conduite : on pourra certes discuter ces vues, faire ressortir leur faiblesse théorique et leurs inconvénients pratiques; mais aura-t-on le droit de dire que cette communauté se trouve à un niveau de civilisation inférieur à celui de tel peuple disposant de tous les biens dont les progrès de la technique et les conquêtes de la science ont enrichi la vie matérielle moderne, alors que les individus qui composent ce peuple sont incapables de concevoir une idée plus ou moins large dépassant l'horizon de leur existence individuelle et de leurs besoins immédiats et professent le mépris du droit et le culte de la force? De quel côté seront les vrais civilisés?

*
* *

On peut dire, d'une façon générale, que la civilisation commence à partir du moment où l'homme cesse de subir passivement la tyrannie des faits et de s'identifier avec la nature, pour se mettre au contraire à raisonner sur les faits, à réfléchir, à critiquer, à analyser et à former des idées générales. Cessant d'obéir aveuglément aux impulsions de ses instincts et réflexes organiques, il commence alors à combiner, à inventer de nouvelles réactions, de plus en plus compliquées et variables et qui l'éloignent de plus en plus de l'animalité.

La vie des peuples primitifs est invariable, comme sont invariables les instincts et réflexes organiques qui la dominent. La vie civilisée est caractérisée au contraire par une instabilité extrême : elle est dans un état de changement perpétuel et de transformation continue résultant précisément de l'instabilité et de la plasticité du nouveau facteur qui vient se superposer aux instincts organiques et que nous appellerons le facteur *idéologique*.

Aussi les peuples naturels n'ont guère d'histoire distincte de celle du milieu physique qui les environne, tandis que les peuples civilisés en ont une qui est déterminée par le milieu physique

dans une mesure d'autant plus faible qu'on s'éloigne davantage de l'état primitif, mais qui se confond avant tout avec le développement de l'esprit.

Mais, dira-t-on, l'esprit humain exerce son activité sur un nombre infini d'objets, ses productions se rangent dans les catégories les plus diverses et changent de contenu selon le domaine auquel elles s'appliquent. De toutes les activités de l'esprit humain, de toutes ces productions aussi nombreuses que variées, quelles sont celles qui peuvent être considérées comme caractéristiques de l'état civilisé et qui forment, à chacune des phases de l'histoire de la civilisation, le noyau central autour duquel viennent se grouper toutes les autres activités, toutes les autres productions de l'esprit humain?

Tout en professant que c'est dans quelque chose de permanent qu'il fallait chercher le principal facteur de la civilisation et que le seul élément permanent dans la vie des peuples civilisés était de nature immatérielle, certains historiens de la civilisation n'ont pourtant pas pu s'affranchir complètement du point de vue utilitaire dont nous avons parlé plus haut et se sont arrêtés pour ainsi dire à mi-chemin, en se refusant à accorder aux facteurs immatériels une valeur propre, à les considérer indépendamment de leurs effets et conséquences pratiques. C'est ainsi par exemple que tout en reconnaissant que le progrès du *rationalisme*, c'est à-dire de la mentalité et des habitudes de penser scientifiques constituent le facteur essentiel de la civilisation, ces historiens n'en ont pas moins cru devoir ajouter que le rationalisme tire toute son importance, ou à peu près, des perfectionnements et améliorations que le progrès de l'esprit scientifique et l'application de plus en plus large des méthodes et procédés scientifiques permettent de réaliser dans les conditions extérieures de la vie.

Nous n'allons pas reproduire, à propos de cette conception, les objections que nous avons formulées plus haut au sujet de la conception utilitaire de la civilisation en général. Si les progrès du rationalisme exercent une influence incontestable sur ceux de la civilisation, ce n'est pas uniquement, ce n'est même pas principalement, à cause des applications pratiques auxquelles se prêtent découvertes, lois et vérités scientifiques. La science qui est une manifestation de l'esprit rationaliste a, si l'on veut, sa valeur

propre, mais le rationalisme en a une qui est indépendante de ses applications. Et si les progrès du rationalisme doivent être considérés comme un facteur important, très important même, de la civilisation, c'est en tant qu'il constitue un des traits distinctifs du développement humain en général et parce que ces progrès marquent un élargissement de plus en plus grand du passé qui sépare l'humanité de l'animalité.

La civilisation se présente à nous en effet comme un effort constant et progressif à l'aide duquel l'humanité tend à dépasser le stade purement organique de la vie, à affirmer son autonomie à l'égard du monde extérieur, à créer de nouveaux modes de réactions aux impulsions et aux influences qui lui parviennent du dehors. Considéré à ce point de vue, le rationalisme apparaît seulement comme *un des aspects* de l'état civilisé, que nous séparons artificiellement et arbitrairement de tous les autres, alors que nous devrions nous demander s'il ne découle pas lui-même d'une source plus générale qui représenterait la synthèse, l'unité de la vie civilisée.

Auguste Comte n'a pas procédé d'une façon moins arbitraire lorsqu'il a formulé sa loi des trois états, d'après laquelle le progrès de la civilisation consisterait dans le passage de l'esprit théologique à l'esprit métaphysique et de celui-ci à l'esprit positif. Ne pourrait-on pas, avec la même apparence de raison, voir le progrès de la civilisation dans l'évolution de n'importe quel ordre de faits, telle que la situation de la femme par exemple où le progrès des idées pacifistes ou encore la valeur attribuée à la personnalité humaine, etc.

Mais dira-t-on, le progrès dans tous ces domaines est précisément subordonné à l'avancement de l'esprit rationaliste, positif, scientifique. Encore faudra-t-il fournir des preuves à l'appui de cette assertion. En admettant que des améliorations sensibles se soient produites dans tous les domaines de la vie sociale pendant une époque déterminée, rien n'est moins facile que de prouver que toutes ces améliorations découlent réellement des progrès de l'esprit scientifique. C'est que les arguments tirés de la science sont le plus souvent des armes à double tranchant : ne s'en sert-on pas tous les jours pour prouver et soutenir des thèses diamétralement opposées? N'est-ce pas la science qui fournit des arguments aussi

bien aux adversaires qu'aux partisans de l'égalité des races et des sexes? N'est-ce pas dans la science qu'on puise des arguments pour et contre le régime démocratique? Rappelons-nous en outre l'application que Comte lui-même a fait de ses idées philosophiques, lorsqu'il a voulu tracer le plan de l'organisation sociale et politique de l'avenir. Rappelons-nous encore ce qui s'était passé à une époque plus récente, lorsque des disciples trop zélés de Darwin ont voulu tirer de la doctrine de ce dernier des conclusions applicables aux faits sociaux.

Dans cette fameuse loi des trois états, Comte laisse planer un doute quant à la façon dont il conçoit la différence qui existe entre l'esprit théologique, l'esprit métaphysique et l'esprit positif. S'agit-il d'une simple différence de degré, et ne doit-on voir dans les superstitions d'un sauvage, dans la foi d'un homme du moyen âge et dans les idées religieuses d'un croyant moderne qu'autant de produits imparfaits, avortés d'une curiosité intellectuelle, autant de manifestations du désir d'obtenir une explication des phénomènes naturels? Et d'un autre côté, l'explication positive, scientifique ne différerait-elle des explications théologiques et métaphysiques que par ce qu'elle est la plus satisfaisante, la plus adéquate, au point que ces deux dernières doivent un jour s'évanouir fatalement et définitivement devant la lumière aveuglante des vérités positives?

La situation est elle vraiment aussi simple? Nous ne le pensons pas. Nous croyons, avec tant d'autres, qu'il existe, entre l'esprit théologique, l'esprit métaphysique et l'esprit positif, plus qu'une différence de degré : une différence de nature. Mais cette différence n'implique pas nécessairement une opposition, car si les vérités scientifiques s'adressent à notre intellect, les idées religieuses et métaphysiques s'adressent au côté émotionnel, volitionnel de notre être, et c'est ce qui rend possible la coexistence de ces trois façons de penser, de concevoir les choses, sinon toujours chez le même individu, chez différents individus appartenant au même milieu social, à la même époque historique.

La vie se réalise, se développe, progresse par l'action, et la science, loin de créer l'action, est créée par elle; elle est à la fois un produit de l'évolution humaine et un outil à l'aide duquel cette évolution se poursuit. Une fois constituée, elle est capable de fournir à l'action des moyens. Mais les motifs mêmes de l'action

viennent d'une autre source : des profondeurs de la conscience humaine.

II

La civilisation qui se réalise elle aussi par l'action est également un produit de la conscience humaine. Pour savoir exactement quelle est la nature de ce produit, nous n'avons qu'à nous rappeler que la civilisation est un fait social, qu'elle ne se manifeste et ne se réalise que dans la vie collective. Or ce qui caractérise la vie collective, ce qui en constitue le trait le plus saillant, celui auquel nous pensons avant tout lorsque nous parlons de vie sociale, ce n'est pas la présence de tel ou tel groupe d'institutions ni de tel ou tel ordre de faits pris plus ou moins au hasard : c'est l'idée même que les membres de la collectivité professent quant à la nature des rapports sociaux, ce sont les sentiments sur lesquels repose le lien social. Ce sont ces idées et sentiments qui déterminent la forme générale d'une société et en réalisent la synthèse et l'unité, tandis que les différentes institutions sociales ne sont que des moyens à l'aide desquels l'idée sociale et les sentiments sociaux s'expriment et se manifestent.

Moyens le plus souvent imparfaits et qui à eux seuls ne représentent que d'une façon très inadéquate le degré de civilisation d'une société donnée. Parlant des rapports qui existent entre les formes vivantes et la vie qui se réalise dans ces formes, M. Bergson dit : « De quelque manière qu'on explique l'adaptation de l'organisme à ses conditions d'existence, cette adaptation est nécessairement suffisante, du moment que l'espèce subsiste. En ce sens, chacune des espèces successives que décrivent la paléontologie et la zoologie fut un *succès* remporté par la vie. Mais les choses prennent un tout autre aspect quand on compare chaque espèce au mouvement qui l'a déposée sur son chemin, et non plus aux conditions où elle s'est insérée. Souvent ce mouvement a dévié, bien souvent aussi il a été arrêté net ; ce qui ne devait être qu'un lieu de passage, est devenu le terme. De ce nouveau point de vue, l'insuccès apparaît comme la règle, le succès comme exceptionnel et toujours imparfait[1]. »

1. *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907, p. 140-1.

Rien ne s'applique mieux que ces paroles aux rapports entre les institutions sociales, les faits sociaux et l'idée sociale qui cherche à s'y réaliser. Tous ceux qui se sont proposés de découvrir, de dégager des lois générales de l'évolution historique des peuples, en ne se basant que sur l'observation des faits et événements extérieurs, ont reculé devant la difficulté, pour ne pas dire devant l'impossibilité, de la tâche, les faits et événements ne présentant, comme tels et considérés en eux-mêmes, qu'un ensemble informe, chaotique, désordonné, chaque pas en avant étant suivi d'un pas en arrière, les mêmes faits et les mêmes événements semblant réapparaître, se reproduire à des siècles d'intervalle, sous l'influence de causes totalement différentes, souvent diamétralement opposées en apparence. Et on en est venu à déclarer que les faits historiques présentent un caractère accidentel et arbitraire et qu'il était possible, à chaque événement historique, en substituer mentalement un autre et démontrer qu'il découlait des événements antérieurs avec une nécessité non moins logique que l'événement réel.

Déjà Cournot a été obligé de reconnaître, dans ses *Considérations sur la marche des idées et des événements*, que les causes accidentelles jouent un rôle énorme dans la vie historique des peuples. Il ne voyait là, il est vrai, qu'un phénomène transitoire et prévoyait le moment où le triomphe définitif de la raison assurera aux sociétés de l'avenir une régularité « mécanique », de même que la domination exclusive de l'instinct avait assuré aux sociétés primitives une régularité « organique ».

Mais la raison elle-même, quelque grande que soit sa part dans l'évolution historique de l'avenir, arrivera-t-elle à s'affranchir complètement des contingences du milieu extérieur et ne se trouvera-t-elle pas réduite plus d'une fois à ne réaliser que partiellement les plans qu'elle aura conçus, à recommencer son œuvre, à l'essayer dans plusieurs directions, à changer de moyens? Et c'est ainsi que, malgré la prédominance de la raison, nous nous trouverons en présence, si nous ne tenons compte que des faits extérieurs, du même chaos, de la même incohérence qui caractérisent l'évolution historique de l'époque « intermédiaire », placée entre le règne finissant de l'instinct et le règne commençant de la raison.

N'est-ce pas, par exemple, au nom du droit de libre examen, c'est-à-dire au nom de la raison, qu'a été accompli ce qui dans la pensée

de ses auteurs devait être la grande révolution religieuse du XVIe siècle? Et pourtant cette révolution a été à peine une « réforme » et, quelque paradoxal que le fait puisse paraître, rien n'a moins servi les intérêts de la raison et n'a été plus profitable à l'esprit théocratique. C'est que « sans la Réforme, la Contre-Réforme n'aurait pas eu lieu, le concile de Trente ne serait pas venu tuer l'humanisme, assombrir la morale et rétrécir le dogme du catholicisme protestantisé en quelque sorte, fortifier la centralisation romaine et réveiller le fanatisme inquisiteur. Sans la Contre-Réforme, le mouvement de la transformation païenne, d'émancipation libre-penseuse du catholicisme, se serait très probablement continué [1] », suivant en cela une tradition qui s'est établie dès le XIIIe siècle sous Boniface VIII et qui n'a fait que se fortifier sous des papes tels qu'Alexandre VI Borgia, Léon X et le fameux humaniste Æneas Sylvius, devenu pape sous le nom de Pie II.

Voilà des conséquences que les promoteurs de la Réforme n'avaient pas prévues et qui allaient directement à l'encontre du but qu'ils s'étaient proposé. Ont-ils tout simplement manqué de perspicacité? Ou la raison dont ils se réclamaient n'était-elle pas suffisamment rationnelle? Il est possible que des fautes aient été commises, mais croit-on sérieusement que les conséquences des actes humains puissent un jour se prêter à une prévision aussi rigoureusement précise, aussi mathématiquement exacte que les phénomènes astronomiques par exemple? C'est oublier la différence capitale qui sépare les faits historiques des phénomènes naturels, à savoir qu'un phénomène astronomique par exemple, lors même que nous n'en sommes pas encore témoins, que nous ne l'avons jamais été et ne le serons jamais, existe déjà, se trouve déjà réalisé quelque part, est donné une fois pour toutes et dans tous ses détails et que le seul changement qu'il subit est celui du déplacement, tandis qu'un fait historique constitue, par rapport à tous ceux qui l'ont précédé, une véritable création, n'ayant rien d'analogue dans le passé, incapable de se reproduire à l'avenir dans des conditions et avec des détails absolument identiques.

Concevoir un avenir où les faits de la vie sociale et historique présenteront les mêmes caractères que les phénomènes astronomi-

1. M. Guiraud, cité par Tarde. L'accident et le rationnel en histoire, d'après Cournot, *Revue de Métaph. et de Morale*, mai 1905.

ques, c'est souhaiter l'immobilisation de la vie sociale dans des cadres rigides, immobilisation qui marquera une adaptation parfaite et complète entre cette vie et les conditions extérieures et rendra même toute prévision inutile. Ainsi que le dit avec raison M. Darlu [1], « on pourrait représenter par une image saisissante (que Cournot lui-même suggère) le progrès de la civilisation, en comparant la marche des sociétés humaines à la formation de la société des abeilles, interprétée d'après l'hypothèse transformiste. Que de tâtonnements, d'échecs, d'efforts stériles, d'innovations infinitésimales, de sacrifices d'individus par milliards, en un mot quelle histoire obscure, mais souverainement tragique, a préparé pendant des siècles, a façonné peu à peu ce merveilleux agencement de démarches et d'institutions qui, dans une ruche, offrent aujourd'hui à nos regards une géométrie régulière, une finalité triomphante? »

*
* *

C'est en cherchant à dégager les lois du développement historique et de la vie sociale d'après les seuls faits et événements extérieurs dont se composent et ce développement et cette vie, qu'en désespoir de cause on aboutit à des conceptions de ce genre, qu'on en arrive à souhaiter la « mécanisation » des sociétés humaines. Mais la conception opposée qui prend acte de l'unicité et de l'individualité du fait social et de l'événement historique pour déclarer que nous devons renoncer à tout jamais à découvrir un ordre quelconque dans ce chaos qu'est l'histoire du développement humain, — cette conception, disons-nous, n'est pas plus justifiée. Nous ne pouvons nous résigner à l'idée que toute l'évolution historique et sociale de l'humanité civilisée ne représente qu'une agitation chaotique, qu'une succession arbitraire, accidentelle d'événements qu'un simple hasard a fait tels qu'ils se présentent à nous dans leur réalité concrète, mais auxquels un autre hasard, tout aussi probable et possible, aurait pu imprimer une marche totalement différente, sinon opposée.

Nous voulons savoir où nous allons, ou, à défaut de la connaissance du but, nous voudrions savoir au moins si nous allons

1. Quelques vues de Cournot sur la politique, *Revue de Métaph. et de Morale*, mai 1905, p. 417-18.

quelque part, si vraiment nous avançons, évoluons et en vertu de quel principe cette évolution s'accomplit. Et puisque de la considération des faits et des événements extérieurs se dégage cette impression que nous piétinons sur place ou que nous tournons dans un cercle, la seule conclusion que nous soyons autorisés à formuler est que les faits et événements extérieurs sont incapables de nous fournir la réponse que nous cherchons et que nous devons diriger nos investigations ailleurs.

C'est notamment aux *idées* que nous devons nous adresser pour obtenir ce que les faits se sont montrés impuissants à nous donner. Existe-t-il donc une séparation aussi nette, aussi tranchée entre l'idée et le fait? Toute idée n'est-elle pas une idée-force qui, à peine conçue, tend à s'extérioriser, à se matérialiser et « l'idée d'un mouvement n'est-elle pas déjà le mouvement commencé »? (Fouillée). Et d'un autre côté, tout fait ne réagit-il pas sur notre vie mentale et sur notre sensibilité, en déterminant dans une certaine mesure le contenu et la direction de nos idées et de nos sentiments? Sans doute, mais s'il est dans l'essence même de l'idée de tendre à se réaliser, nous savons aussi que les idées ne réussissent jamais à se réaliser d'une façon totale et complète, qu'en se matérialisant une idée subit une limitation, une déviation de sa direction primitive, jusqu'à devenir parfois méconnaissable. Il est de même incontestable que nos idées ne naissent pas par une sorte de génération spontanée, qu'elles ne tirent pas de l'esprit seul tout leur contenu, qu'elles sont au contraire déterminées par les faits, au sens le plus étendu du mot. Mais tous les faits ne présentent pas la même importance au point de vue de la genèse des idées. Il y a les faits vraiment fondamentaux, ceux qui forment les conditions générales de notre vie sociale et déterminent les idées véritablement directrices de l'évolution sociale; il y a des faits secondaires, accessoires, ne faisant naître que des idées adventices souvent opposées aux premières, tendant à faire entraver la marche de l'évolution ou à la faire dévier de sa direction principale.

*
* *

La distinction entre ces deux ordres de faits est extrêmement difficile à établir; et nous voilà obligés une fois de plus de renoncer

à remonter des faits aux idées. Mais il y a un autre moyen de dégager ce que nous appelons les idées directrices de l'évolution historique et sociale, et ce moyen ne sera efficace que si l'on consent à abandonner la conception courante du point de vue objectif, conception qui consiste à attribuer une réalité objective aux seuls faits extérieurs et à considérer comme objective par excellence l'étude de ces faits, exclusive de toute intervention plus ou moins active du sujet qui pense et s'applique à interpréter les données de l'observation. Mais peut-on jamais dire avec certitude où commence et où finit cette observation, quelle est, dans l'interprétation d'un fait ou d'un ensemble de faits donné, la part qui découle nécessairement de l'observation et celle qu'y apporte le sujet qui observe? Ne savons-nous pas, au contraire, qu'un fait, ou plutôt l'observation d'un fait, n'implique en aucune façon son interprétation, que celle-ci est l'œuvre de l'esprit qui observe, étudie, compare et conclut? Tout ceci revient à dire que toute interprétation d'un fait est subjective. Mais de ce qu'elle est subjective, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit arbitraire. La réalité extérieure se présente comme un ensemble de faits juxtaposés dont aucune observation, quelque profonde et quelque minutieuse qu'on la suppose, ne trahit le lien. Ce lien, c'est l'esprit qui l'établit, à l'aide d'une hypothèse qui acquiert d'emblée un caractère obligatoire, dès l'instant où elle remplit certaines conditions. La principale de ces conditions est de donner une explication satisfaisante et suffisante d'un ensemble de faits donné, sans le mettre en contradiction avec tous les autres ensembles de faits extérieurs. Que cette explication cesse d'être satisfaisante, que de faits nouveaux surgissent qui semblent être en contradiction avec elle, et aussitôt elle est abandonnée pour faire place à une autre, plus large, plus compréhensive.

Mais, et c'est là le point principal sur lequel nous voulons insister, — une hypothèse, pour être satisfaisante et suffisante, ne doit pas seulement embrasser tous les faits sans exception qu'elle est censée expliquer : parmi plusieurs hypothèses remplissant cette condition, on accorde généralement la préférence à celle *qui s'accorde le mieux avec l'esprit général, les tendances dominantes d'une époque*. Il serait en effet facile de montrer que les conceptions matérialiste, spiritualiste, idéaliste, moniste, pluraliste, évo-

lutioniste de l'univers et de la vie, pour ne parler que des principales, ne sont pas seulement corrélatives de l'état des sciences à un moment donné de leur histoire, mais expriment en outre l'état d'âme et d'esprit d'une époque donnée, ses besoins, ses désirs, ses aspirations.

Ce qui est vrai de la réalité extérieure composée de choses mortes auxquelles nos hypothèses seules communiquent de la vie et du mouvement, s'applique à plus forte raison à la réalité historique et sociale qui, dans chacune de ses manifestations, constitue le produit de l'activité intentionnelle de l'homme et est indissolublement liée à l'idée dont elle est l'expression. Nous savons que cette expression n'est jamais parfaite, jamais adéquate, nous en connaissons les raisons et les causes et à ne considérer que les faits, avons-nous dit, on pourrait plus d'une fois être tenté de conclure qu'ils répondent à des intentions diamétralement opposées à celles qui ont présidé à leur production, tandis que ces faits mêmes, une fois réalisés et produits, font naître à leur tour une foule d'idées qui forment comme une enveloppe épaisse, en apparence impénétrable, autour du noyau central constitué par les idées vraiment dominantes, par celles qui expriment les tendances générales de la civilisation, de l'évolution historique et sociale.

Pour briser cette enveloppe et découvrir le noyau, nous n'avons qu'à nous placer résolument sur ce qu'on est convenu d'appeler le terrain subjectif, en cherchant à dégager les idées dominantes de la civilisation en général, à la lumière des idées directrices de la phase particulière de la civilisation que nous traversons, que nous vivons, que nous créons.

La civilisation étant, avons-nous dit, un fait éminemment social et propre aux sociétés à développement historique, il en résulte que si nous voulons nous faire une idée des tendances générales de l'état civilisé, nous devons borner nos recherches et nos considérations aux sociétés présentant une vie historique suffisamment longue et dont nous connaissions suffisamment les débuts pour pouvoir suivre pas à pas leurs destinées et vicissitudes, jusqu'à nos jours ou tout au moins jusqu'à un passé suffisamment rapprochée de nous, et dont nous puissions nous considérer comme les héritiers plus ou moins directs. Ceci revient à dire que si nous devons jusqu'à un certain point tenir compte de

civilisations anciennes, depuis longtemps disparues, c'est principalement à titre de comparaison et dans la mesure où ces civilisations ont pu exercer une influence quelconque sur la seule civilisation qui nous intéresse et qui est la nôtre. De celle-ci nous possédons tous les éléments qui nous permettent d'en embrasser l'ensemble, de façon à pouvoir rattacher les idées et sentiments qui font sentir leur action dans la vie sociale et historique de nos jours aux idées et sentiments qui ont présidé aux premiers débuts, à la naissance même de notre civilisation.

Peut-on, en effet, nous refuser le droit de considérer les idées, tendances et sentiments de nos jours comme une amplification, comme un état plus développé, une phase d'évolution plus avancée des idées, tendances et sentiments qui ont guidé les premiers auteurs et les premiers acteurs de ce qui devait devenir un jour notre civilisation moderne?

Nous n'avons qu'à regarder en nous et autour de nous, qu'à interroger notre conscience et celle de nos comtemporains, qu'à chercher la cause et l'enjeu de toutes nos luttes, l'objet principal de nos aspirations les plus profondes. Quand nous aurons ainsi dégagé notre idéal actuel, le but et la raison de notre vie à nous, on ne voit pas quelle objection sérieuse pourrait être opposée à ceux qui verraient dans toute l'évolution historique et sociale de l'humanité civilisée un effort continu vers la réalisation progressive de cet idéal, de ce but, de cette raison de vie historique.

*
* *

Ceci équivaut à réduire l'évolution historique à l'évolution d'un certain nombre d'idées et de principes, de ces idées et de ces principes sans lesquels un État civilisé n'est pas concevable. Il faut s'attendre à ce qu'une pareille manière de voir soulève des objections et donne lieu à des contestations. « Nous savons, dit par exemple un auteur que nous citons au hasard [1], ce que c'est que l'évolution en biologie, parce que les animaux sont des êtres distincts, doués d'une vie propre et parce que nous voyons des séries morphologiques avec des formes extrêmes et des formes de

1. Millioud, Essai sur l'histoire naturelle des idées, *Rev. phil.*, février 1908.

passage. Il n'en est point ainsi dans le monde des idées : d'abord elles n'ont point de réalité objective, elles n'existent que dans les esprits. » Mais est-il bien sûr que l'évolution en biologie soit un fait objectif? Ne serait-elle pas aussi une vue de l'esprit, une *idée*, une conception subjective destinée à interpréter l'ensemble des phénomènes biologiques et susceptible de devenir erreur demain? Et, d'un autre côté, de ce que les idées n'existent que dans les esprits, s'ensuit-il qu'elles soient dépourvues de toute objectivité, de toute réalité? N'y a-t-il donc d'objectif que les faits matériels, visibles, tangibles? « Je trouve, dit encore le même auteur, le principe de la tolérance religieuse chez Castellion, puis chez Michel de l'Hôpital, chez Bodin, chez Bayle, chez les Encyclopédistes et en dernier lieu dans la Déclaration des Droits de l'homme. Ai-je le droit de relier ces documents par le fil de la logique, d'imaginer que la fameuse torche du poète a circulé de main en main parmi ces auteurs, et que la Constituante, enfin, s'est faite l'exécuteur testamentaire du premier par l'intermédiaire de tous les autres? » Et pourquoi pas? « Mais les motifs, les intentions, les arguments, les prévisions, tout différait dans leur conception du principe, sauf l'expression verbale. » Nous pouvons répondre à notre tour que la différence de motifs, d'intentions, d'arguments et de prévisions, loin de résulter d'une différence de principes, était due au contraire à ce fait qu'il s'agissait de défendre le même principe, de réaliser le même idéal dans des milieux différents, dans des cadres d'institutions qui variaient d'une époque à l'autre. Chaque époque présente en effet un ensemble de conditions extérieures qui diffère de celui des époques précédentes et suggère des arguments et des prévisions qui, parce qu'ils ne sont pas ceux des générations précédentes, sont de nature à nous tromper sur les véritables motifs et les véritables intentions des défenseurs de certains principes et de certaines idées à un moment donné de leur histoire.

Si vraiment les conceptions consécutives d'un principe quelconque présentaient des différences qualitatives, nous devrions renoncer à comprendre ce principe, et non seulement ce principe, mais jusqu'aux motifs et intentions qui ont présidé à l'activité d'une génération donnée, de l'humanité civilisée à une phase déterminée de son évolution. Car, encore une fois, nous ne pou-

vons comprendre la vie d'une époque que dans la mesure où nous nous reconnaissons les héritiers de cette époque, et *nous avons besoin de croire* que nous sommes les aboutissants de toute l'évolution historique de l'humanité civilisée et que si, en ce qui concerne par exemple le principe de la tolérance religieuse, nous employons les mêmes expressions verbales que celles que nous trouvons chez Castellion, chez Michel de l'Hôpital, chez Bodin, chez Bayle. chez les Encyclopédistes et dans la Déclaration des Droits de l'homme, c'est parce que les expressions verbales recouvrent chez nous comme chez eux les mêmes notions. Il s'agirait donc plutôt d'une différence de degré, et il serait facile de montrer que l'évolution d'un principe, d'une idée consiste précisément dans son extension progressive grâce à laquelle il devient applicable à un nombre croissant de cas.

Hâtons-nous d'ajouter toutefois que ceci n'est vrai qu'en ce qui concerne le principe considéré *in abstracto*, car nous voyons le plus souvent tel principe, telle idée, une fois en contact avec la réalité, produire des effets qui ne présentent aucun rapport logique avec ses prémisses et en masquent complètement la nature et le caractère véritables. Si l'évolution des conditions extérieures marchait de pair avec celle des idées, s'accomplissait d'après le même rythme, rien de pareil ne pourrait se produire : une idée aussitôt conçue se réaliserait immédiatement, d'après un plan rigoureusement logique, jusqu'à celles de ses conséquences qui font partie du champ des prévisions de ses promoteurs. Mais les transformations purement matérielles des états politiques et sociaux se font avec une lenteur extrême; ce que nous appelons les institutions sociales et politiques, les mœurs et les coutumes ont une tendance à la permanence, à la pérennité et opposent aux idées une force d'inertie contre laquelle viennent se briser les efforts des réformateurs les plus énergiques et les plus tenaces, des révolutionnaires les plus fougueux et les plus absolus. De plus, lorsqu'une transformation sociale ou politique s'opère, ce n'est jamais par substitution complète d'un ensemble d'institutions nouvelles aux institutions anciennes, mais par adaptation, par « greffe » pour ainsi dire, des institutions nouvelles venant plutôt s'ajouter, se juxtaposer aux anciennes, venant par conséquent grossir la masse des facteurs matériels, augmenter leur force de résistance.

Cette inclusion du passé, de tout le passé, dans le présent entretient par réaction des idées et des principes les plus hétérogènes, noyant dans leur masses les idées vraiment dominantes, celles qui, à chaque moment de l'histoire, évoquent et préparent l'avenir. Ceux qui ont conçu l'évolution historique comme un mouvement circulaire, qui n'y ont vu, comme Vico, qu'une série de *corsi e ricorsi* ou, comme Nietzsche, un « retour éternel » des mêmes faits et des mêmes événements, doivent leur erreur précisément à leur incapacité de s'abstraire des faits pour ne considérer que les idées et de discerner parmi ces dernières celles qui ne sont que de simples survivances, qu'un effet de la répercussion produite dans les esprits par la persistance du passé et celles qui, après avoir engendré le passé, conditionnent le présent et commencent à percer les nuages qui voilent l'avenir.

*
* *

Pour employer une expression très en faveur autrefois, mais qui de nos jours ne provoque plus que des sourires ironiques, nous dirons de ces dernières idées qu'elles sont des idées « éternelles ». Ce n'est pas qu'elles aient été proclamés du haut d'un Sinaï quelconque parmi le fracas des tonnerres et à la lumière aveuglante des éclairs. Mais ce sont les idées pour ainsi dire « organiques », immanentes de l'évolution historique de l'humanité. Ceci demande une explication. De même que la vie proprement dite évolue dans certaines directions, d'après des lois qui lui sont propres et que nous ne pouvons séparer de la notion même de la vie, de même la vie sociale se réalise et évolue d'après certains principes qui eux aussi sont inséparables de la notion même de la vie sociale. Ce qui distingue les uns des autres les différents groupes sociaux, ce n'est pas tant la *façon* dont chacun d'eux réalise ces principes et qui dépend certainement en très grande partie des conditions extérieures dans lesquelles il est appelé à vivre que le *degré plus ou moins avancé* de leur réalisation et qui, lui, est corrélatif de la mesure dans laquelle tel groupe social a su prendre conscience de ces principes et du plus ou moins grand nombre de conséquences qu'il a su en tirer.

Il y a des peuples chez lesquels ces principes n'ont jamais atteint

le seuil de la conscience et dont la vie sociale se confond tout simplement avec la vie organique ou en est séparée par une distance infinitésimale. Chez d'autres, ce que nous pouvons appeler l'*élan social* (par analogie avec l'élan vital de M. Bergson) a été plus intense, mais s'est épuisé après un temps plus ou moins long. Chez d'autres enfin cet élan dure toujours, les poussant à tirer des conséquences toujours nouvelles des mêmes principes et des mêmes idées, de façon à renouveler constamment leur vie sociale et à rendre de plus en plus large le passé qui sépare l'humanité de l'animalité.

C'est cet élan qui explique l'agitation incessante à laquelle sont en proie les sociétés civilisées modernes. Mais cet élan n'agit pas avec la même intensité sur tous les individus, sur toutes les couches et classes qui composent une société donnée. « La civilisation, a dit Quatrefages, est un fait exceptionnel au milieu même des populations les plus privilégiées : celles-ci ont eu et ont encore sur leur propre territoire leurs représentants sauvages. » On peut ajouter que dans toute société, au sein même les plus civilisées ces « sauvages » forment l'énorme majorité. « Sauvages » en ce sens qu'ils n'arrivent pas à prendre conscience des idées directrices de l'évolution ou que, dans les cas les plus favorables, ils n'en ont qu'une conscience vague et tout fait rudimentaire. Toujours prêtes à suivre la ligne de moindre résistance, ce qu'on appelle les « masses » s'attarderaient volontiers aux formes de vie surannées, ayant pour elles la durée, consacrées par la tradition et auxquelles elles ont fini par s'adapter. Elles sont dominées par l'*amor acti*, et c'est le fait, le fait accompli, ayant pour lui l'autorité de l'existence concrète matérielle qu'elles opposent à la force des idées, les obligeant ainsi le plus souvent à s'affirmer révolutionnairement.

* * *

A l'encontre de ces « masses » qui ne jouent dans l'histoire qu'un rôle passif et opposent à l'évolution, à la marche en avant une force d'inertie au moins aussi grande que celle représentée par l'ambiance extérieure, la continuité de l' « élan social » est assurée, à toutes les grandes époques de l'histoire, par des individualités marquantes, grands hommes ou hommes d'élite, dont le rôle con-

siste à opposer le mouvement à l'immobilité, l'avenir au présent et au passé, le devoir-être à l'être, l'*idée au fait*. Tandis que les masses restent attachées aux faits dont elles s'appliquent à assurer la conservation indéfinie, sans se soucier le moins du monde de leur genèse, leur attribuant une valeur intrinsèque, les hommes d'élite, ceux dont on peut dire véritablement qu'ils *font l'histoire*, ne voient dans le fait que la réalisation d'une idée et ne l'apprécient que d'après la façon plus ou moins complète, plus ou moins adéquate, dont il extériorise cette idée.

Toutes les individualités marquantes qui ont exercé une influence décisive sur les destinées historiques de l'humanité ont dû cette influence à ce que plus et mieux que les autres ils ont entrevu cette vérité que l'évolution historique consiste avant tout dans la réalisation de plus en plus complète d'un certain nombre d'idées sans lesquelles un état civilisé ne peut se concevoir. Tous leurs efforts avaient consisté à réadapter la réalité sociale, le moment précis de la phase historique qu'ils vivaient à l'idée la plus générale que tous les grands esprits, grands réformateurs ou grands révolutionnaires, avaient professée quant à la nature véritable des rapports sociaux, quant aux vraies fins de la vie sociale. Cette réadaptation n'a jamais pu s'opérer qu'en surmontant la tendance à la stabilité, à l'immobilité inhérente à toute réalité concrète et matérielle et en écartant tous les courants d'idées secondaires nés de cette tendance ou à la suite de la survivance de formes de vie antérieures.

En d'autres termes, toutes les grandes révolutions historiques ont été l'œuvre d'individualités marquantes, et loin de viser, au nom de conceptions plus ou moins arbitraires ou *a priori*, au bouleversement plus ou moins complet de l'ordre de choses établi, elles ont eu plutôt pour but, malgré la contradiction apparente dans les termes et en dépit souvent des moyens employés, de *redresser* l'évolution, d'en assurer la continuité, de supprimer le chaos des faits en subordonnant ceux-ci à l'ordre des idées et en substituant au piétinement sur place le développement logique en ligne droite, le seul qui soit rationnellement concevable, malgré les démentis incessants que lui inflige la réalité.

« La vie en général, dit M. Bergson, va toujours de l'avant ; ses manifestations particulières voudraient piétiner sur place. L'évo-

lution en générale se ferait autant que possible en ligne droite ; chaque évolution spéciale est un processus spécial. » Ce qui est vrai de la vie en général, l'est également de la vie historique et sociale, et rien n'illustre mieux que ces paroles les rapports entre l'évolution historique en général et ses phases particulières, la première étant déterminée par des idées et cherchant à emprunter leur plasticité, à se conformer au rythme de leur développement, les dernières représentant ces idées à l'état de matérialisation, c'est-à-dire limitées, immobilisées, entravées dans leur expression par la forme concrète qu'elles ont revêtue.

D[r] S. JANKELEVITCH.

LA SOLIDARITÉ ENFANTINE

ÉTUDE DE PSYCHOLOGIE SOCIALE

Depuis que la morale est devenue une matière d'enseignement au même titre que la grammaire, les sciences ou l'histoire, on l'a enseignée précisément de la même façon : on a supposé que les élèves étaient tout à fait ignorants de ce dont on allait leur parler et on leur a présenté, on leur a fait apprendre la morale tout entière divisée en 18 ou 25 leçons, comme on leur fait apprendre l'ensemble de la grammaire, de l'article à l'interjection, l'histoire, des Gaulois jusqu'à la Révolution de 1848, la physique, de la pesanteur à l'électricité. En morale, comme dans toutes les autres parties de l'enseignement, on pense qu'il est nécessaire de commencer par les éléments, par ce qu'il y a de plus simple, puisqu'en principe les enfants ne savent rien et qu'il faut les instruire, et aller par degrés jusqu'au plus complexe, de façon à parcourir la science tout entière. L'enfant arrive à l'école ne sachant pas *sa morale*, comme il ne sait pas *sa grammaire* ou *son histoire*, il faut la lui apprendre. C'est dans cet esprit que se font au lycée comme à l'école primaire la plupart des leçons de morale, que sont écrits aussi la plupart des traités de morale à l'usage des classes. Il faut croire cependant que cette façon d'enseigner la morale pèche par quelque endroit, puisqu'elle demeure souvent inefficace. Je ne dis pas pratiquement inefficace, on pourrait m'objecter qu'un tel enseignement s'adressant à la raison n'est pas propre à fortifier la volonté ni à créer cette ardeur généreuse vers le bien qui est le principal ressort de la moralité; je dis théoriquement inefficace. Non seulement nos leçons ne font pas agir, mais encore elles ne persuadent pas; nos élèves les considèrent comme une pièce (et non la moins ennuyeuse) de l'enseignement abstrait qui leur est donné et ne croient pas qu'il soit possible de tirer de nos préceptes des applications à la vie.

Si nous mettons à part le danger qu'il y a à faire apprendre à des enfants des règles d'action, à séparer ainsi de l'action ce qui est de son domaine, il semble qu'il y ait en outre dans cette façon d'enseigner la morale une erreur initiale. On établit très régulièrement la distinction entre la morale théorique et la morale pratique, mais en fait on enseigne absolument de la même manière ces deux parties si différentes de la morale. Or s'il est légitime que l'enseignement de la morale soit un enseignement didactique, un moyen de faire réfléchir des enfants encore jeunes sur les principes généraux de la conduite, principes qu'on leur a tant de fois répétés, de leur en faire trouver l'origine, le sens et la fin et de les initier ainsi facilement à la réflexion philosophique, il est beaucoup moins juste de leur faire apprendre et de leur expliquer *in abstracto* la liste de leurs devoirs exactement comme un missionnaire essayant de faire connaître à un sauvage les règles de notre morale. Tout se passe comme si les petits êtres à qui nous nous adressons avaient vécu dans la plus complète ignorance des lois de la morale et des devoirs particuliers qu'elle ordonne, et qu'un jour nous commencions à les leur enseigner comme on commence à leur enseigner l'allemand ou la géométrie. On dirait toujours que nous parlons à des élèves de Rousseau. En fait, il n'en est rien. Les enfants qui nous arrivent à l'école primaire ou en 4e au lycée ont déjà non seulement une moralité, une disposition vers le bien, mais même une morale dont on ne voit pas pourquoi nous nous refuserions systématiquement à tenir compte. En agissant de cette manière, nous nous éloignons du réel, et nous donnons aux enfants une morale créée de toutes pièces qui leur apparaît sans contact à la vie. Il suit naturellement qu'ils gardent leur morale à eux et qu'ils se moquent de la nôtre. Parce qu'elle est nôtre d'abord, ensuite parce qu'on a maladroitement omis de rattacher à leur vie cette discipline qu'on leur donne comme directrice de la vie. M. Durkheim s'est efforcé, dans ses cours à la Sorbonne, de montrer la nécessité de concrétiser et de vérifier cet enseignement. Il faudrait partir de la morale telle qu'elle est conçue ou appliquée par les enfants qui sont dans notre classe, leur faire comprendre les raisons des devoirs moraux qu'ils remplissent et qu'une forte éducation morale les ferait remplir encore mieux, et redresser leur morale là où elle nous paraîtrait imparfaite. Mais alors même que nous nous propo-

sons de corriger, il est nécessaire de partir du donné, de ce qui est, de la réalité morale à laquelle croient nos élèves et qu'ils représentent sous nos yeux.

Cette tendance se marque de plus en plus dans les autres parties de l'enseignement. On a reconnu combien on avait rendu plus difficile pour les élèves l'étude de la grammaire en ne tenant pas compte de la langue actuellement parlée par eux quand ils arrivent à l'école, de la syntaxe qu'ils emploient. Tous les pédagogues s'accordent à vouloir que l'enseignement de l'histoire, de la géographie, des sciences, partent de la réalité familière à l'enfant, qu'on ne leur présente pas des leçons toutes construites, extérieures à leur expérience. Pourquoi en serait-il autrement de la morale?

Le péril est moindre et il peut être évité par la façon dont le professeur de morale donne son enseignement, dans tout ce qui touche aux devoirs individuels, ou aux devoirs envers la famille, la patrie, etc. Il y a là en effet un territoire commun aux élèves et aux maîtres sur lesquels peut se porter la réflexion. Élèves et maîtres agissent conformément aux mêmes principes, les uns sciemment, les autres sans connaître explicitement ces principes que le professeur peut se proposer de faire retrouver et comprendre. En tant qu'individus, théoriquement et avec des différences de degrés, les élèves comme le maître détestent l'improbité ou le mensonge, et estiment la franchise, l'honnêteté, le dévouement. Le professeur enseigne avec certitude, il avance dans son enseignement avec sécurité, il sait où il pose le pied. Ses paroles pénètrent dans l'esprit de ses élèves avec la signification même qu'il leur donne, et réveillent en eux les souvenirs d'une éducation faite (en gros) selon les principes qu'il enseigne et commente. Même ces paroles ne peuvent avoir quelque portée qu'à cette condition même : si la morale était pour les enfants quelque chose d'absolument nouveau, ils l'apprendraient comme une autre science sans en tirer jamais aucun profit pratique ou intellectuel.

C'est précisément ce qui arrive (et l'on voit ici le danger beaucoup plus grave d'un enseignement dogmatique de la morale) dans la partie qui concerne les devoirs particuliers des enfants envers leurs maîtres ou leurs camarades, ce qu'on pourrait appeler la morale collective enfantine. Le professeur ici marche en aveugle, il ne sait

point où il va, il ignore si son enseignement éveillera chez les élèves des associations d'idées qui le feront fructifier, si la semence rencontrera un bon terrain ou des pierres arides. L'éducation collective, sociale, par qui est-elle faite, et sur quoi nous appuierons-nous pour enseigner aux enfants une partie de la morale qui prend tous les jours de plus en plus d'étendue et d'importance? Si, à l'âge où l'enfant est capable de suivre et de comprendre un enseignement moral, il n'avait aucune morale collective, s'il ignorait qu'il a des devoirs envers les autres enfants ou les autres hommes, s'il avait toujours vécu seul, notre tâche serait facile, et nous pourrions aisément faire sortir de l'histoire ou de la morale domestique les éléments d'une morale sociale. Mais il n'en est rien. L'enfant fait partie d'une société, la société enfantine, le groupe formé par les élèves d'une même classe ou d'une même école, et au-dessus de ces groupes, de la vaste confraternité enfantine. Au sein de cette société s'est peu à peu élaborée une morale vague, changeante, non fixée, mais saisissable toutefois et qui est pour l'enfant toute la morale sociale comme la société enfantine, comme la société de ses camarades, est pour lui toute la société. Cette morale collective, il faut que nous en prenions connaissance, en gros d'abord, dans les règles communes à tous les groupes enfantins. Faute de la connaître, nous risquons de construire devant l'esprit des enfants une morale qui aura aussi peu d'assises et qui sera aussi peu durable que les palais de nos Expositions universelles. Ils en suivront le développement avec plaisir ou avec ennui selon l'art du professeur, ils n'en garderont rien que ce qui sera d'accord avec les mœurs du groupe enfantin, où ils vivent.

I

Je ne prétends pas exposer ici dans son ensemble cette morale dont quelques traits seulement sont connus. Deux obstacles en effet rendent sur ce point la tâche très difficile. D'abord, par suite de la méfiance qu'ont les enfants pour les grandes personnes et surtout pour les maîtres, méfiance dont je reparlerai plus loin, l'accès de leur petit monde nous est presque entièrement fermé. La psychologie individuelle est plus facile à connaître directement

parce que les parents ou les amis peuvent devenir assez familiers avec tel ou tel enfant pour le connaître, et que ses actes naïfs révèlent son caractère. La psychologie collective doit être prise sur le vif par un observateur avisé et prudent : le groupe enfantin, encore une fois, ne veut point de nous et il faut l'épier sans qu'il s'en doute, sous peine de voir les enfants prendre aussitôt qu'ils se sentent observés l'attitude contrainte et fausse qui leur semble presque obligatoire devant leurs maîtres. Si d'autre part pour remédier à cette difficulté de l'observation directe, on emploie la méthode des enquêtes et des questionnaires que M. Stanley Hall a mise en honneur en Amérique, une autre difficulté surgit. Supposons que l'on veuille connaître le sentiment d'une petite société scolaire, d'une classe d'école ou de lycée, sur la délation par exemple : on rédigera le questionnaire, on recueillera les réponses, on les comptera et ayant exprimé par une formule le jugement de la majorité, on conclura que telle est la règle morale à laquelle obéit le groupe. Mais on risquera de se tromper grossièrement, exactement comme pourrait se tromper un Allemand ou un Russe qui ayant lu dans un journal français un grand nombre de lettres contre le divorce en conclurait que les lois françaises ne l'admettent point. La spéculation et la pratique ne sont point du même ordre ni surtout la spéculation individuelle et la pratique générale. Tel enfant qui, dans une réponse écrite, déclarera très juste la délation, se refusera néanmoins par solidarité avec le groupe et par obéissance à la morale du groupe, à dénoncer au maître un coupable dont il connaîtra le nom. Dans la société enfantine comme dans la société humaine, les individus obéissent à des pratiques qu'ils condamnent. Si Micromégas revenait aujourd'hui sur terre, pour savoir par exemple ce que nous prenons de la propriété individuelle, il se tromperait fort en tenant comme également révélatrices du sentiment général, les opinions d'un professeur de philosophie, d'un membre de la Confédération du Travail, et d'un notaire. Il faut tenir le plus grand compte dans ces sortes d'enquêtes du degré de socialisation des divers enfants, certains sont tellement socialisés qu'ils reproduisent photographiquement l'opinion du groupe dont ils ne sont plus qu'une partie impersonnelle; d'autres au contraire résistent plus ou moins et gardent leur individualité. C'est le sentiment des premiers seulement qui nous fera

connaître les lois morales ou les mœurs auxquelles les autres malgré eux se conforment. Il suit donc que les résultats ne pourront être interprétés que par ceux mêmes qui ont fait l'enquête, puisqu'ils doivent tenir compte de la personnalité des enfants, et qu'ainsi ces résultats sont loin de présenter pour les autres une complète certitude. Il devient presque impossible à l'enquête de prouver ce qu'il avance.

Ce n'est donc que peu à peu, en faisant de très nombreuses observations et en comparant ces observations entre elles, que nous arriverons à connaître les principes de la morale collective enfantine et les variétés de cette morale suivant les groupes au sein desquels elle s'est formée. Je veux seulement étudier aujourd'hui une partie de cette morale, très importante à la fois et assez facile à connaître pour nous, parce qu'elle s'exprime par une foule d'actes que nous pouvons voir et enregistrer, je veux parler de la *solidarité* chez les enfants. C'est la solidarité du *groupe* que j'étudie, non la conscience plus ou moins vague qu'en a chaque enfant en particulier, mais l'ensemble des obligations que cette solidarité leur impose. J'essaye d'en déterminer et d'en préciser les règles, telles qu'elles seraient écrites dans le Code civil enfantin, si un pareil code existait.

Cela n'exclut nullement, pas plus que notre Code, ni les oppositions et les variations individuelles; mais je néglige pour le moment ces oppositions et ces variations. Je considère la solidarité comme un fait social, présentant le double caractère qu'a signalé M. Durkheim, d'être à la fois (nous dirons ici, d'abord) une contrainte pour l'individu et de devenir pour lui un objet d'attachement et d'affection, d'exister en dehors de lui, avant lui, et de ne pas être modifié ni par sa seule spéculation ni par sa seule action. Si l'on me permet une expression qui dépasse un peu la réalité, j'étudie la solidarité en tant qu'*institution sociale*.

On pensera sans doute qu'il serait nécessaire de légitimer plus complètement cette position du problème, et de démontrer une fois de plus que les faits sociaux peuvent être l'objet d'une science. Je n'essaierai pas de l'entreprendre : d'autres ont fait, beaucoup mieux que moi, cette démonstration, d'une façon qui me paraît définitive. « A quoi bon, dit M. Lévy-Bruhl, prouver abstraitement qu'une science est possible, quand le seul argument décisif, en

pareille matière, est de produire des travaux qui aient un caractère scientifique ? » C'est le caractère que je tâche à donner à ce travail. — Toutefois je voudrais prévenir une objection plus spéciale. On me reprochera peut-être d'avoir fait un abus de mots en appelant le groupe des enfants une société.

Cependant cette dénomination semble permise, quelle que soit la définition que l'on adopte, et l'idée qu'on se forme d'un groupe social, primitif sans doute, homogène, non différencié, ni organisé. La société scolaire correspond à peu près à la *horde* telle que l'a définie M. Durkheim : « Un agrégat social qui ne comprend et n'a jamais compris dans son sein aucun autre agrégat plus élémentaire, mais qui se résout immédiatement en individus. Ceux-ci ne forment pas, à l'intérieur du groupe total, des groupes sociaux et différents du précédent : ils sont juxtaposés atomiquement. » Encore faudrait-il ajouter qu'au sein même de cette société enfantine homogène se forment d'autres groupes plus resserrés qui constituent de petites sociétés particulières : les classes, les groupes de joueurs toujours les mêmes, les clubs formés pour quelque entreprise plus ou moins honnête, etc. — Si l'on adopte au contraire la définition que Tarde donne d'une société, le groupe enfantin y correspond aussi. « Un groupe social est une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux ou en tant que, sans s'imiter actuellement, ils se ressemblent et que leurs traits communs sont des copies anciennes d'un même modèle. » On sait le rôle considérable joué par l'imitation chez les enfants, combien ils s'imitent, combien peu (du moins quand ils sont ensemble) ils sont libres et originaux. Tarde reconnaît d'ailleurs que la première société, la plus simple, c'est le groupe enfantin : « Une masse d'enfants élevés en commun, dit-il, ayant reçu la même éducation dans le même milieu, et non encore différenciés en classes et en professions : telle est la matière première de la société. Elle pétrit cela, et en forme, par voie de différenciation fonctionnelle, inévitable et forcée, une nation. » Quelle que soit donc la définition du groupe social que l'on adopte, elle nous permet de reconnaître dans le groupe enfantin une véritable société.

Je me propose donc de dégager et d'analyser la conception de la solidarité qui s'est formée au sein des sociétés enfantines. J'ai défini la solidarité conformément à la méthode de M. Durkheim,

par un trait visible extérieur qui permette de la reconnaître d'abord : l'attachement à la collectivité. Je réunirai tous les faits où ce caractère paraîtra, pour en tirer ensuite, s'il se peut, une notion plus précise de ce qu'est la solidarité pour les enfants. — Cette étude aura, il me semble, une double utilité. D'abord celle que je signalais au début de ce travail : établir une union entre la morale à laquelle obéissent nos élèves et celle que nous leur enseignons, et donner à celle-ci un fondement expérimental. Mais il y a ici quelque chose de plus. C'est une question encore pendante et qui devient tous les jours plus aiguë que de savoir dans laquelle de ces deux directions doit se faire l'éducation des enfants : doit-on faire d'eux des individualistes chrétiens préoccupés du salut individuel et travaillant à leur propre perfectionnement, ou au contraire des hommes faits pour la vie sociale, soucieux avant tout de coopérer au bonheur commun, de favoriser tout ce qui rapproche les esprits et de ne cultiver en eux que les vertus utiles au groupe? Qui l'emportera de l'ascétisme ou de l'amour actif et intelligent des hommes? Quel modèle proposerons-nous à nos enfants, le fakir hindou ou le bon citoyen? La solution d'un tel problème ne relève pas exclusivement de la dialectique : la « science des mœurs » peut fournir ici un appui à la morale. Elle ne saurait déterminer à elle seule l'idéal moral, elle seule peut faire connaître les circonstances qui favorisent la réalisation de tel ou tel idéal. Par l'étude de la solidarité enfantine, peut-être apercevrons-nous s'il est nécessaire et dans quelle mesure il est nécessaire de développer chez l'enfant la personnalité morale libre, comme aussi de quelle façon il faut leur donner le sens social ou redresser celui qu'ils ont. Nous saurons de quel côté sera la moindre résistance et où les corrections seront le plus utiles.

II

Sous sa forme la plus grossière, une interdépendance dont les individus qui composent le groupe prennent plus ou moins conscience, mais dont ils profitent et à laquelle ils participent, la solidarité se rencontre dans toutes les sociétés ; on pourrait dire qu'elle exprime le groupe social, qu'elle en est une des faces. « Un groupe social est, dit M. Tarde, une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train

de s'imiter », nous pourrions dire : en train de s'aider. Il est clair que cette solidarité primitive ne présente nullement le caractère socialiste, contractuel que lui reconnaît M. Bourgeois; elle ne participe en rien de la justice : elle n'est qu'une aide mutuelle dont les individus reconnaissent non l'obligation morale, mais la nécessité vitale. C'est une solidarité de cette nature que nous rencontrons d'abord chez les enfants, à peu près la même que celle qui unissait les peuplades primitives, ce qui ne doit point nous étonner à cause du caractère primitif aussi du groupe social enfantin. Les enfants qui, ayant quitté leurs familles, se réunissent dans la dernière classe d'une école, représentent une forme tout à fait primitive d'association dans laquelle la solidarité est précaire et presque nulle. Avec l'âge et la socialisation croissante, cette solidarité se précise et se fortifie, sans prendre néanmoins, sauf à de rares exceptions, un haut caractère moral, comme nous le verrons.

Les élèves d'une même classe forment une petite société au sein de laquelle se forment des groupes de joueurs plus ou moins fixes, plus ou moins séparés par des cloisons étanches. Il y a une solidarité entre leurs membres toutes les fois que le groupe est assez homogène, qu'il réunit toujours les mêmes enfants, et qu'il est commandé par un chef. Le prestige du chef s'y ajoute pour retenir les joueurs et surtout pour écarter les intrus. Il est remarquable en effet que cette solidarité devient beaucoup plus forte et plus active quand le groupe est menacé, quand d'autres joueurs lui disputent un emplacement, par exemple, ou quand d'autres camarades veulent s'y introduire. Chez des enfants plus âgés, on dresse parfois une liste des membres du jeu, et on refuse de jouer avec d'autres camarades, même de la même classe, « parce qu'ils ne sont pas sur la liste ». Dans les internats, où les enfants sont plus longuement et plus continûment ensemble, les groupes de joueurs sont plus fixes et se solidarisent avec plus de force contre les autres groupes ou les joueurs étrangers. Parfois même pour que la force du jeu ne soit pas affaiblie, le chef interdit aux joueurs de s'en retirer même provisoirement, et cela est considéré comme bon par tous les enfants.

Une solidarité de même nature unit les élèves d'une même classe. Les enfants vantent la beauté de leur classe, la façon dont on y travaille, l'instruction de leurs camarades, etc., mais seulement par

opposition aux critiques d'une classe voisine ou à une accusation tombant sur un des élèves de la classe. Un manteau avait été déchiré un jour dans une école pendant une récréation : un maître accusa deux élèves appartenant à des classes différentes. Tous les élèves d'une des classes (la plus élevée des deux) s'entendirent pour accuser, sans d'ailleurs fournir aucune preuve, l'autre enfant. Voici un autre fait assez significatif. J'emmène un dimanche en promenade quelques enfants appartenant à la 1re classe de l'école, et deux élèves, plus jeunes, de ma classe. Les grands se mettent à jouer et refusent d'accepter ces derniers, en prétextant qu'ils étaient trop petits (or il y avait des enfants plus petits parmi eux). Pendant le jeu arrivent deux de leurs camarades, misérablement vêtus, malpropres, et courbés sous le poids d'un énorme sac de feuilles. On leur propose d'entrer dans le jeu et ils acceptent. Il y a bien là une solidarité qui se manifeste contre des individus étrangers au groupe. Il faut d'ailleurs remarquer qu'ordinairement il y a peu de solidarité entre les élèves d'une même classe.

Il y a enfin une solidarité plus générale entre les élèves d'une même école. Quand il y a dans une ville deux écoles, il y a presque toujours une hostilité entre elles : les enfants qui à l'ordinaire se trouvent malheureux dans leur école, en disent souvent du mal, et se plaignent d'une foule de détails disciplinaires qui les gênent, la déclarent tout à coup parfaite par opposition à une autre école. D'autre part ils critiquent celle-ci, l'état des bâtiments, la façon dont l'enseignement y est donné, la discipline, les mœurs des élèves. Une année, je dus surveiller pendant un mois une classe de vacances dans une école de Paris; je reçus de passage un garçon de douze ans venant d'une autre école. Pendant tout son séjour parmi nous, il critiqua la discipline, les usages, les mœurs de notre école, non comme individu, mais toujours en lui comparant l'école qu'il venait de quitter. Tout y était supérieur et il discutait souvent avec un de ses nouveaux camarades pour le lui prouver.

Il faudrait signaler encore la solidarité infiniment plus forte qui unit les membres des associations de jeunes malfaiteurs. Chaque groupe est hostile aux étrangers et surtout aux groupes étrangers, et de plus les membres se doivent les uns aux autres aide et fidélité constantes. Il est vrai que ces petites troupes sont sans cesse en guerre avec la police, sans cesse en état d'hostilité et que la soli-

darité est pour elles une nécessité vitale. Aussi y rencontre-t-on de véritables règles morales interdisant le mensonge, la délation et les querelles. Mais la délation est plus punie que les fautes contre la solidarité en temps de paix.

Il y a un autre cas où les élèves d'une école se reconnaissent comme solidaires les uns des autres, et c'est dans leurs relations avec les maîtres. La société enfantine présente ce caractère spécial d'être sous l'autorité non seulement d'un souverain illégitime, à ses yeux, d'un *tyran*, mais encore d'un maître absolument différent d'eux, qui les dirige, par l'instruction et par l'éducation, par l'enseignement et par la discipline générale, dans un sens et vers des fins en contradiction avec les aspirations et les goûts de l'enfant. Que l'éducation soit, comme disait Galiani contredisant les théories de Rousseau, une contrainte exercée sur l'esprit de l'enfant, cela aujourd'hui ne semble point douteux. Et quels que soient les progrès faits par la pédagogie et la psychologie de l'enfant, quelque effort que fasse l'une pour s'ajuster sur l'autre, même avec *l'école sur mesure*, selon le vœu (d'ailleurs irréalisable, à mon avis) de M. Claparède, il restera entre l'enfant, et surtout entre le groupe d'enfants, et le maître une inintelligibilité radicale. Il nous faut examiner ce point un peu en détail, afin de comprendre cette solidarité d'opposition que nous venons de signaler.

Il n'y a point de commune mesure entre les enfants et les grandes personnes, d'abord. Les enfants vivent dans un monde construit au moyen d'une expérience insuffisante et d'une imagination confuse, un monde irréel pour nous, très réel pour eux. Ce qui nous intéresse leur est inintelligible, ce qui les intéresse, les passionne, leurs jeux et tous les détails de ce monde qui est pour eux *le* monde, nous paraît insignifiant et puéril. Nous nous moquons de savoir avec exactitude si la vitesse des ballons dirigeables français est supérieure à celle des dirigeables allemands et nous n'apercevons plus toute l'importance d'une partie de billes ni la beauté des soldats de papier dont on bourre les livres. Cette divergence d'intérêts est une des causes principales du peu de confiance que les enfants montrent aux grandes personnes et de la difficulté avec laquelle on réussit à obtenir cette confiance. — Si nous examinons maintenant les relations particulières de maître à élèves, nous voyons quelque chose de plus. Non seulement le maître considère comme mépri-

sables les occupations ordinaires des élèves, non seulement sa pensée demeure inintelligible aux élèves, mais encore il s'oppose à la satisfaction des désirs enfantins, il détruit comme un château de cartes ce monde romanesque où se complaît l'enfant, il s'efforce de lui imposer des motifs d'intérêt qu'il juge supérieurs. Il est donc sans cesse et nécessairement occupé à contrecarrer les désirs et les plaisirs de ses élèves, bien plus encore que les parents dans l'éducation familiale, puisqu'il demande aux enfants, outre les vertus domestiques, des *vertus scolaires* (sagesse, travail), toutes nouvelles pour eux. A la contrainte de l'éducation s'ajoute celle de la discipline. Cette contrainte est encore plus pénible aux enfants, parce qu'elle leur est moins intelligible encore et parce qu'elle leur paraît absolument artificielle. Sans doute ils ne se rendent point compte de l'utilité des ordres innombrables que leurs parents leur donnent, mais ils voient que leurs parents y tiennent et sont peinés de leur désobéissance. Au contraire ils s'aperçoivent très vite que les motifs d'intérêt que les maîtres leur proposent ou leur imposent ne sont point du tout les motifs d'intérêt auxquels obéissent les maîtres eux-mêmes et qu'ils y sont en réalité aussi indifférents que leurs élèves. Là est la grande cause d'inintelligibilité. Les maîtres veulent que les enfants mettent exactement le pluriel des noms ou des verbes, et cela leur est égal; ils imposent le silence à leurs élèves en se fâchant très fort et n'y pensent plus à la fin de la classe; ils punissent un coupable en marquant une grande tristesse ou une grande fureur et aussitôt ils rient de quelque histoire débitée par un collègue.

Nous ne sommes qu'à demi coupables dans tous ces cas : il est impossible qu'en dehors de la classe nous attachions une importance quelconque aux mille détails de la discipline ou de l'enseignement sur lesquels nous insistons auprès de nos élèves. Mais le résultat est l'éloignement et la séparation. Si l'on nous permet une expression un peu triviale, les enfants « ne croient pas que c'est arrivé ». Et puisqu'il est avéré que le maître ne tient pas aux choses à quoi il essaye d'attacher ses élèves, il reste qu'il commande pour le plaisir de commander, qu'il est le *maître*, c'est-à-dire l'ennemi. Cette conception s'établit dans l'esprit des élèves d'abord que l'école est un milieu artificiel, n'ayant aucun contact ni aucune analogie avec la vie réelle, un ensemble de conventions par lesquelles ils doi-

vent passer avec une attitude également conventionnelle, arrangée, hypocrite, pour en sortir au plus vite; ensuite que le maître est celui qui *commande*, qu'ils sont ceux qui *obéissent*, et qu'il n'y a point entre eux de commune mesure ni de rapprochement possible.

C'est dans ce caractère artificiel qu'a l'école dans l'esprit de l'enfant, l'école tout entière, les maîtres, l'enseignement et la discipline qu'il faut chercher la cause de cette inintelligibilité radicale qui sépare maître et élèves. Si l'on met à part les *bons élèves* qui croient à leur travail et le font consciencieusement, le groupe enfantin considère le monde scolaire comme un monde conventionnel, en dehors de la vie, où des maîtres imposent aux enfants un idéal et des motifs d'actions que intérieurement ils jugent sans valeur. Pour la société enfantine, le monde réel est formé par l'ensemble des relations de toute espèce que les individus entretiennent entre eux. Ces relations sont précisément ignorées par la discipline entière de l'école qui s'est construite en dehors d'elles, absolument comme si elles n'existaient pas. La société enfantine a une certaine organisation, un certain équilibre de forces, une morale. La discipline scolaire se refuse à reconnaître l'existence de cette organisation, de cet équilibre, de cette morale. Elle traite tous les individus également, elle tâche à les rendre semblables, elle tâche à transformer ce groupe social en une simple collectivité. Autre raison pour que s'accroisse cet éloignement entre les élèves et le maître, cette impossibilité de se comprendre, cette hostilité enfin.

Il importe donc, pour bien comprendre comment la morale sociale règle les rapports du groupe au maître, de se remettre sans cesse en mémoire ce caractère original de la société enfantine d'être une société placée sous l'autorité autocratique d'un homme qui en nie l'existence. De là l'éloignement, et l'hostilité en cas de conflit. Cette hostilité se manifeste par une foule de traits desquels nous ne voulons ici retenir que trois parce qu'ils nous paraissent particulièrement frappants et caractéristiques : la délation, les révoltes, la haine du favoritisme.

III

La délation est un fait extrêmement important posant des cas de conscience si difficiles à résoudre que beaucoup de moralistes hésitent encore à se promener avec fermeté sur son caractère moral ou immoral. Quant au public, on sait assez que sur ce point son éducation n'est pas faite, et qu'il flétrit toute espèce de délation sans distinguer les cas où elle peut être légitime. La difficulté ici consiste à trouver un principe général qui permette cette distinction. Je ne prétends point le formuler, mais je pense que la recherche serait rendue plus facile si l'on tenait compte de la morale particulière des sociétés enfantines, et si des faits on essayait de tirer les principes auxquels les enfants obéissent sans les avoir d'ailleurs jamais formulés et sans même les connaître quelquefois.

La délation semble naturelle à l'enfant avant qu'il entre à l'école : s'il a subi quelque dommage du fait de son frère ou de sa sœur, il va se plaindre à sa mère. Cela est parfaitement intelligible : ne pouvant se défendre, l'enfant cherche un secours, quelqu'un qui le défende, ou qui rende à l'autre un dommage équivalent; il y a là comme un premier et vague rudiment de justice. Il va « rapporter » aussi, s'il voit quelque faute commise, sans doute pour avoir le plaisir, lui qui est si souvent rabroué, de raconter quelque chose qui, il en est sûr, intéressera sa mère : il devient un personnage, il a été le témoin d'un fait important; peut-être aussi y a-t-il un secret orgueil qui le rend tout glorieux de n'avoir pas, pour une fois, commis la faute dont il été le témoin. En entrant à l'école, il garde les mêmes habitudes accrues encore parce qu'il est « entouré d'ennemis », et parce qu'il se commet autour de lui beaucoup plus de sottises. Mais déjà dès le premier groupe social qui se forme à l'école, parmi les enfants les plus jeunes, la délation apparaît comme condamnable toutes les fois qu'elle ne sert pas à la défense personnelle du délateur. Elle est légitime seulement quand il s'agit de se défendre. On flétrit des noms de lâches, de rapporteurs, de « cafards » les enfants qui racontent au maître, spontanément ou après en avoir été priés, une faute qu'ils ont vue et qui ne leur a causé aucun dommage. Le groupe juge apparem-

ment d'abord que la faute ne regarde pas le délateur, si elle n'a pas été commise contre lui, et qu'il n'a pas le droit de se mêler de ce qui ne le regarde pas; ensuite que ceux qui font une dénonciation en général veulent en profiter pour se faire bienvenir du maître; ce qui est enfin considéré comme immoral, parce que c'est une trahison, le maître et le groupe scolaire étant dans deux camps ennemis. La conception socio-morale demeure telle pendant les premières années de la scolarité : *il est seulement permis de dénoncer pour se défendre.* Cela est donc permis par exemple quand on est tourmenté par un camarade plus fort, aussi quand après une faute, le maître, ignorant le nom du coupable, donne une punition collective. C'est absolument interdit toutes les fois que la faute commise ne regarde pas le délateur, c'est-à-dire toutes les fois ou qu'elle concerne un autre élève ou qu'elle relève seulement de l'autorité du maître. Qu'un élève ne fasse pas une punition ou se sauve de la « retenue », ses camarades ne doivent pas s'en occuper, c'est une offense au maître et qui le concerne seul. « Il ne faut pas dénoncer un camarade pour les petites choses », écrit un élève, et comme exemple de petites choses, il cite le fait d'un enfant allant jouer alors qu'il est privé de récréation. — Un autre écrit : « Les fautes des autres ne nous regardent pas, il faut les laisser à leurs manières qu'ils possèdent ». — Enfin plusieurs font remarquer que la délation est contraire à la solidarité que se doivent l'un à l'autre les membres du groupe : le camarade dénoncé se venge sur le délateur, ou ne veut plus jouer avec lui, ou même le groupe tout entier, ce qui arrive le plus souvent, repousse le délateur.

A un degré plus élevé, chez des enfants plus âgés, à condensation égale du groupe, ou dans un groupe plus condensé, à âge égal, la morale sociale est plus sévère encore sur ce point. *Toute espèce de délation est entièrement interdite*, même quand le délateur cherche par là à se défendre. Ceux qui au lieu de se défendre eux-mêmes vont chercher secours auprès du maître sont considérés comme des peureux, et le courage est une des vertus les plus estimées dans les sociétés enfantines. En outre la délation est un rapprochement traître avec le maître, une rupture de la vieille hostilité, de la solidarité qui doit unir les membres du groupe. A ce degré d'organisation, la morale sociale considère le groupe comme absolument indépendant du maître : que celui-ci se fasse

obéir, rien de plus juste, il est celui qui commande, qu'il punisse toutes les fautes contraires à ses ordres et à sa discipline. Mais la vie intérieure du groupe lui échappe, il n'y doit point entrer, et aucun membre du groupe n'a le droit de l'y faire entrer : c'est un monde qui lui est fermé et hostile. La délation qui le lui ouvre est un acte de trahison impardonnable.

Il y a donc deux degrés dans la manière dont la morale sociale juge la délation, selon l'âge et la condensation sociale : 1. *Il est permis de dénoncer pour se défendre.* — 2. *Il n'est jamais permis de dénoncer.*

Si l'on réfléchit on verra que ces lois (que je ne cherche nullement ici à justifier en droit) sont fort explicables et nécessitées par la nature des choses. Le groupe social enfantin se considère comme opposé au maître qui le nie, ou feint de le nier, et cherche par tous les moyens à le dissocier. Il faut donc qu'il se défende, et il ne le peut que par l'étroite union de tous les enfants et leur fidélité constante aux intérêts du groupe.

IV

Cette hostilité du groupe contre le maître présente parfois un caractère aigu, dans les cas de révolte contre l'autorité. Et en même temps par une conséquence bien naturelle, c'est dans ces cas que la solidarité du groupe est la plus forte et aussi la contrainte sociale. A aucun autre moment le devoir moral n'apparaît plus impérieux, ni l'obligation pour chacun des enfants, de rester fidèle au groupe, de ne pas le trahir, de se dévouer pour lui et de risquer pour lui-même des biens précieux (la tranquillité, l'estime des maîtres, l'avenir, etc.). Chaque enfant est tenu, sans doute, de ne pas faire connaître aux maîtres les préparatifs secrets du groupe et le détail des manifestations. De plus il doit suivre les ordres des chefs et exécuter toutes les conventions, même si elles lui sont désagréables. Dans ces moments de guerre déclarée entre le groupe et le maître, la consigne se fait plus sévère et les divergences individuelles sont de moins en moins tolérées par le groupe, puisqu'il doit se défendre avec plus d'activité.

Le procédé ordinairement employé par les maîtres pour prévenir

ou arrêter ces révoltes, je l'ai déjà signalé, c'est la dissociation du groupe, soit en frappant les meneurs, soit en gagnant les bons élèves, en les faisant changer de camp. Cette dernière méthode présente cependant des dangers, si elle n'est pas employée avec beaucoup de mesure. Car l'hostilité redoublera si les élèves s'aperçoivent que le maître se montre partial pour un ou plusieurs d'eux : ils ont toutes sortes de mots pour flétrir ce favoritisme et toutes sortes de moyens de manifester leur colère. Il y a, de leur part, je le crois volontiers, un certain sentiment de la justice qui les pousse à vouloir que tous soient traités de la même façon, et à protester contre toute injustice. Il y a aussi autre chose, puisque l'hostilité se manifestera contre le maître à la fois et contre le ou les favoris, et même si le favoritisme vient d'un maître étranger à la classe. Les enfants ne veulent point que le maître se mêle de leurs affaires, ils jugent qu'une amitié particulière entre un maître et un enfant constitue de la part de l'enfant une véritable trahison, et de la part du maître une tentative pour s'introduire dans leur société et surprendre les secrets de son organisation. Ils se défendent généralement, dans les cas graves, en excluant du groupe les favoris du maître.

Toutefois chez les enfants les plus jeunes (dans la dernière classe de l'école), les favoris du maître sont au contraire admirés et traités avec sympathie; les autres tâchent de devenir leurs amis, et s'ils n'y peuvent réussir, continuent à avoir pour eux un certain respect. Je me rappelle que, dans une petite classe, demandant un jour à un des derniers élèves quels étaient ses meilleurs amis, il me cita deux de ses camarades avec lesquels il ne jouait jamais, mais pour lesquels il voyait que j'avais une affection particulière. Avec l'âge et la constitution de plus en plus forte de la société enfantine, ces sentiments changent. Le respect est remplacé par l'indifférence, la jalousie, puis par la haine. Enfin ce n'est que dans des internats que j'ai vu des « mises en quarantaine » d'élèves en faveur de qui le maître était soupçonné d'être partial. Cette évolution morale me paraît ne pouvoir être expliquée que par la concentration de plus en plus forte du groupe et le besoin qu'il ressent d'être toujours sur la défensive, à quoi il faut ajouter sans doute l'apparition du sentiment de la justice, qui est peut-être un pur produit social.

Dans tous ces cas, nous nous trouvons en présence d'applications des principes d'une morale sociale. Ils sont souvent contraires aux

aspirations individuelles. Les enfants souffrent de cette solidarité contraignante et s'y soumettent difficilement. En particulier, l'interdiction de la délation apparaît comme inintelligible et injuste à la plupart des enfants qui entrent dans la société scolaire. La preuve en est dans la persistance et le nombre des dénonciations auxquelles la morale du groupe s'oppose et quelquefois aussi la morale des maîtres. C'est à la longue (et quelquefois jamais) que la délation est considérée par tous comme immorale, que la solidarité du groupe devient forte et que tous acceptent la nécessité de sacrifier à la morale et aux intérêts du groupe, toutes les fois qu'il y a conflit, sa morale et ses intérêts particuliers.

V

A l'aide de ces divers exemples, et des faits que nous avons analysés, nous pouvons maintenant nous rendre compte du contenu de cette solidarité d'une espèce particulière à laquelle a donné naissance la forme du groupe social enfantin. Nous avons vu qu'elle se manifestait surtout dans les cas de conflit, quand le groupe devait lutter contre un autre groupe ou contre une autorité extérieure, ou s'affirmer en s'opposant à ce groupe ou à cette autorité. Nous n'avons pas vu de solidarité permanente, continue, exprimant les liens d'affection des enfants entre eux ou la conscience prise par chacun qu'il a des devoirs constants envers le groupe dont il fait partie. Pas de libre consentement ici, du moins à l'origine, pas de quasi-contrat (cette racine de la solidarité sociale, selon M. Bourgeois). C'est une soumission de l'individu, soumission le plus souvent forcée, aux mœurs d'une société qui l'encadre, une nécessité à laquelle il ne peut échapper qu'en refusant aussi de participer aux avantages du groupe dont par ailleurs il profite (joie d'avoir des camarades, de faire partie de jeux *sociaux*, de se sentir soutenu en cas d'embarras, etc.). C'est par l'imitation et l'habitude, par suite de ce magnétisme continu dont Tarde faisait une des causes les plus importantes de la socialisation, que l'enfant individu vient à aimer cette morale sociale qui a si longtemps contraint ses aspirations et ses instincts individuels. La solidarité sociale se fonde ici sur la faiblesse de l'individu, sur son individualité encore insuffisamment accentuée, insuffisamment

formée même par l'hérédité et l'éducation. L'enfant est tout préparé à faire partie d'un groupe qui sans doute heurtera d'abord ses vagues et menues croyances, qui lui fera voir la fausseté du monde imaginaire où il a jusqu'ici vécu, qui lui imposera des façons d'agir déplaisantes, jugées mauvaises par lui, mais enfin qui ne condamnera pas en lui un système moral déjà construit, et qui surtout offrira à son activité un cadre, une organisation, un appui, un sens.

Les faits que nous avons cités dans ce travail paraîtront peut-être trop peu nombreux pour qu'on en puisse tirer des lois certaines. Je voudrais néanmoins proposer à la vérification des psychologues quelques formules qui préciseront les résultats et qui ne m'ont jamais paru contredites par l'expérience.

1. *La solidarité chez les enfants consiste dans un attachement à la collectivité beaucoup plus que dans une affection et une aide mutuelles.*

2. *Cet attachement se manifeste surtout dans les conflits, toutes les fois que le groupe est attaqué, ou simplement menacé dans son intégrité. La solidarité des enfants est une solidarité défensive.*

3. *Cette solidarité varie en raison directe de l'âge et de la concentration du groupe.* Elle est plus forte chez les enfants plus âgés des écoles que chez les plus jeunes, chez les internes des lycées que chez les enfants des écoles communales.

Une telle solidarité est extrêmement différente de celle que des politiques comme M. Bourgeois ou des philosophes comme MM. Xavier Léon et Boutroux voudraient voir nouer les relations humaines. Loin d'être fondée, et il est facile de le comprendre, sur une union de forces, de personnalités libres qui consentent à leur union et y retrouvent leur indépendance non diminuée, la solidarité enfantine a sa source dans la faiblesse des enfants qui sont incapables de maintenir en présence du groupe une individualité fragile et imprécise que d'ailleurs le groupe ne tolérerait point. Elle n'est pas une union, mais un esclavage. Il semble donc, pour répondre à la question que nous avons posée au début de ce travail, qu'il soit d'abord nécessaire d'arracher les enfants à cette imitation servile, à cette solidarité aveugle qui les attachent au groupe et de soutenir et même de susciter, toutes les fois qu'il nous sera possible, les résistances individuelles à la morale sociale

quand ces résistances nous paraîtront présenter un caractère moral. Le premier devoir des professeurs de morale sera de combattre cette solidarité enfantine, et de développer d'abord avec le plus de soin toute la partie de leùr enseignement qui traite des vertus individuelles et de la conscience morale. Former la conscience, tel sera le premier devoir de l'éducateur, puisque cette solidarité enfantine est précisément fondée sur la faiblesse de la conscience de chaque enfant. « Ils manquent de cœur », dit Pascal, c'est-à-dire de courage et d'un caractère suffisamment développé pour trouver en eux-mêmes un point d'appui à la résistance au groupe. Ce n'est point du tout à dire que nous prêcherons l'égoïsme et l'isolement : nous combattrons toutes les manifestations de la solidarité toutes les fois qu'elles présenteront un caractère immoral. Nous tâcherons de persuader aux enfants par l'éducation et par l'enseignement qu'il faut aimer le groupe, non parce qu'on y est obligé et parce qu'il est le groupe, mais pour tout le profit qu'on en tire, et en tout ce qui ne blesse pas sa conscience.

Cet enseignement de la morale individuelle devra conserver la première place pendant tout le cours de la scolarité, puisque nous l'avons vu, à mesure que l'enfant grandit et se socialise davantage, il obéit plus servilement aux lois du groupe. Mais peu à peu, quand nous verrons que cette discipline aura produit les fruits que nous en attendions, aura formé des caractères, nous essaierons de substituer à la solidarité enfantine, la solidarité morale en faisant comprendre aux enfants à la fois la nécessité et la bonté d'une organisation et tous les avantages qu'elle présente pour l'individu. Nous croyons que par la vie en société seule peuvent se former de vigoureuses personnalités morales, et M. Lalande nous semble avoir sur ce point donné une démonstration définitive; mais nous croyons aussi que cela est seulement possible quand les individus acceptent la socialisation, la trouvent bonne et y participent. Si on les laisse soumis à une solidarité incomprise, suggérée, à un état d'imitation hypnotique et de magnétisme perpétuel, ce ne sont point des hommes libres que l'on formera, ni de hautes personnalités, mais à la fois des gamins soucieux d'échapper aux lois contraignantes toutes les fois qu'ils le pourront et des esclaves, scrupuleux observateurs de ces lois ou de ces traditions, toutes les fois qu'elles fourniront à leur faiblesse un appui et une force.

Roger Cousinet.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR LA « RESPONSABILITÉ » DES FOUS ET DES CRIMINELS [1]

De temps en temps on voit reparaître des questions qui semblaient non pas résolues, mais endormies par suite de la lassitude ou du changement de mode qui existe en médecine comme ailleurs. De ce nombre est celle de la responsabilité. Sans remonter jusqu'au déluge, je veux dire à la discussion de la Société médico-psychologique en 1863 [2], je rappelerai que la Société générale des prisons avait agité la question en 1904-1905. L'année dernière (1907) le congrès des médecins aliénistes et neurologistes de langue française a ouvert ses séances par la lecture du rapport de Gilbert Ballet sur ce même sujet, et en réponse à ce rapport, J. Grasset a publié un livre, *La Responsabilité des criminels*, qui fait suite à des articles et à un livre sur les *Demi-fous et demi-responsables*. Ces discussions sont assez oiseuses et portent surtout sur des mots. Cependant il y a un fond solide comme point de départ : c'est le fait que l'art. 64 du Code pénal est ainsi conçu : « il n'y a ni crime ni délit lorsque le prévenu était en état de démence au temps de l'action ou lorsqu'il a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister », sans que le mot de responsabilité soit inscrit nulle part, sauf dans le titre du livre deuxième intitulé : « des personnes punissables, excusables ou responsables pour crimes ou pour délits ». Cette exception au châtiment repose cependant sur la théorie métaphysique de la responsabilité, si bien que, sous l'influence de l'esprit du code, les magistrats ont fini par poser au médecin (qui a été appelé à donner son avis, non sans opposition vive au début) la question : l'accusé est-il responsable ou non? Puis l'admission dans le code des circonstances atténuantes a fait poser une

1. A propos du livre de J. Grasset, *La responsabilité des criminels*, Paris, Bernard Grasset, 1908.

2. Pour le signaler en passant, la communication de E. Dally, Considérations sur les criminels et sur les aliénés criminels au point de vue de la responsabilité (*Soc. méd. psycho.*, séance du 27 juillet 1863, *Annales méd. psycho.*, 4e S., t. II, 1863, p. 260), mérite d'être relue. Elle est tout à fait actuelle.

deuxième question : la responsabilité est-elle atténuée ou non? Cette extension provient de ce fait, reconnu depuis longtemps et auquel dans ses *Demi-fous et demi-responsables* Grasset a donné un regain d'actualité sous une forme trop schématique, que, entre la raison et la folie, il y a une zone intermédiaire très vaste et mal délimitée de troubles mentaux.

Parallèlement à cette évolution des habitudes judiciaires et médico-légales, le développement de la psychologie scientifique et de l'anthropologie criminelle a amené d'une part à nier la responsabilité dans le sens métaphysique sous-entendu par le code et d'autre part à faire admettre qu'une partie au moins des criminels étaient des anormaux comparables aux aliénés. Et les magistrats, en y croyant ou sans y croire, continuent pour la plupart à poser la même question de responsabilité aux médecins, qui, y croyant ou sans y croire, continuent pour la plupart à y répondre. Gilbert Ballet ne veut plus de cette équivoque. Il veut que le médecin expert s'abstienne de répondre à la question de responsabilité et ne fasse qu'œuvre de médecin, c'est-à-dire poser un diagnostic de folie ou de trouble mental. La responsabilité, soutient-il, est un mot qui ne signifie rien tout seul, il faut y ajouter l'épithète morale ou sociale pour qu'il signifie quelque chose : dans le premier cas c'est une doctrine métaphysique qui ne regarde pas le médecin et qui ne figure même pas explicitement dans le code, dans le second c'est une question complexe réservée au seul magistrat. Le médecin est en dehors en tant que médecin. C'est encore plus vrai, si l'on peut dire, pour la responsabilité atténuée. Enfin cela correspond à la constatation d'un de ces états pathologiques intermédiaires entre la raison et la folie. Gilbert Ballet veut que le médecin se borne à dire : voilà un individu qui n'est pas fou à proprement parler, mais qui a tel ou tel trouble, hystérie, obsession, ivresse pathologique, etc., laissant au magistrat le soin de décider si dans ces cas on doit appliquer les circonstances atténuantes. On a fait observer avec raison que souvent cette application ne protège pas la société. Aussi Gilbert Ballet se laisse-t-il entraîner plus loin : il concède que le médecin doit directement conseiller le magistrat en indiquant qu'une peine serait un traitement efficace, comme par exemple chez les voleuses des grands magasins, dites kleptomanes.

Grasset au contraire tient à ce que le mot de responsabilité soit prononcé. Il admet bien que la responsabilité morale, métaphysique, ne regarde pas le médecin, pas plus que la responsabilité sociale, mais il prétend que la responsabilité, si on y accole l'épithète médicale, est du domaine du médecin. Pour lui responsabilité médicale veut dire intégrité des neurones psychiques. La responsabilité médicale atténuée correspond aux demi-fous, malades des centres polygonaux. Pour lui les expressions de responsabilité, de responsabilité atténuée devraient figurer dans le code. Mais, si frappé des inconvénients

de la responsabilité atténuée pour la société, il demande que le code inflige une peine et un traitement obligatoire au demi-fou et demi-responsable. Dans son livre, il reprend tout l'ensemble de ces considérations et répond une fois de plus à Gilbert Ballet et à ceux qui se sont mêlés à la querelle, et ont cru utile d'entrer dans la lice, médecins, littérateurs et journalistes.

A mon avis, cette solution est la plus mauvaise théoriquement. Grasset emploie le mot de responsabilité médicale dans un sens complètement détourné du véritable qui est responsabilité du médecin, pour dire simplement qu'un individu est normal psychiquement. J'avoue que je ne comprends pas très bien. A quoi cela peut-il servir d'employer une pareille expression pour le seul plaisir de prononcer le substantif responsabilité? C'est bien alors une pure question de mot, comme l'a observé judicieusement Joffroy au Congrès de Genève, en demandant que l'on cherchât un autre vocable pour signifier que l'inculpé est en état de paraître utilement devant la justice. Pour quoi faire? Est-ce que les médecins seraient des grammairiens et devrait-on constater malheureusement que les premiers se disputent comme les seconds? Devra-t-on dire ironiquement aujourd'hui : *medici certant?*

Gilbert Ballet a raison de demander que le médecin reste médecin et rien que médecin et n'emploie qu'un langage médical. Mais alors comment concilier avec le code la constatation que le criminel peut être un être pathologiquement ou tératologiquement taré, quoique non fou proprement dit? Si le médecin déclare le criminel sain d'esprit il émet une opinion qui peut être contraire à ce qu'il croit, s'il le déclare anormal il va le faire exempter peut-être de toute peine et faire courir un risque à la société. Aussi Gilbert Ballet sentant l'écueil, mais pour les demi-fous seulement, empiète, comme je l'ai dit, d'une certaine façon sur le rôle du magistrat en indiquant discrètement l'utilité qu'il y aurait à punir ces demi-fous. Cette façon de faire me semble judicieuse quoique peu en rapport avec le système de G. Ballet. Grasset propose, lui, nous l'avons vu une réforme partielle du code.

Logiquement il faudrait une refonte totale du Code pénal. Les peines doivent servir à agir préventivement par la crainte sur ceux susceptibles de la ressentir, fous, anormaux ou normaux; à mettre anormaux, criminels ou fous hors d'état de nuire et en même temps peut-être à reprendre un jour leur place dans la société. L'ancien tarif des peines a déjà été modifié par l'admission des circonstances atténuantes. L'extension du principe de l'individualisation de la peine, étudié par M. Saleilles, accentuera encore cette évolution qui, il faut le remarquer, tend à laisser au magistrat une latitude d'appréciation énorme. Je voudrais que dans cette tâche, il eût pour collaborateur indispensable le médecin dont le rôle serait d'éclairer la justice sur le côté patholo-

gique du crime des anormaux, des aliénés ou des demi-fous. Seulement il faut que le médecin comprenne bien son rôle. Je m'explique [1]. On demande à l'expert, dit Brouardel, non pas une opinion, mais une démonstration, cela veut dire une certitude. Dans la réalité il ne peut pas toujours être question de certitude en médecine. La médecine n'est pas une science, mais un art. Surtout la médecine mentale où l'habileté du médecin, sa connaissance des hommes et de la vie jouent un rôle énorme. Je le répète l'aliéniste est un clinicien et non un savant. Il s'ensuit que ses conclusions (qui ne doivent être que médicales) ne peuvent être émises qu'avec toutes les restrictions, les nuances de certitude qu'elles doivent comporter, parfois même avec un aveu très franc d'ignorance. Il n'en est malheureusement trop souvent pas ainsi. Cela n'a rien d'étonnant; le magistrat aime que l'expert lui donne une certitude tranchée et sa confiance va à ceux qui affirment. Il est regrettable que Gilbert Ballet n'ait pu insister avec sa grande autorité sur ce point délicat. Mais si le clinicien expert doit souvent être réservé, ce n'est pas une raison, au contraire, pour ne pas faire appel à son concours. Il en sait toujours plus long que les ignorants qui se sont moqués de lui à l'occasion du rapport de Ballet.

Mais en attendant la réforme totale du code, il n'y a qu'à entrer dans la voie ouverte par Gilbert Ballet, quand il propose d'indiquer au magistrat l'utilité thérapeutique du châtiment pour certains demi-aliénés On peut même aller plus loin et admettre que certains criminels sont des anormaux, mais qui doivent être séparés des fous et traités en prison. Le médecin reste ainsi médecin. Il y a longtemps que je procède ainsi pour certains individus qui sont envoyés dans mon service souvent à la suite d'expertises. Car si je ne suis pas médecin légiste je dois pourtant envisager la question de la « responsabilité » *par son côté asile*, si je puis ainsi m'exprimer. Je voudrais insister un peu sur ces individus. Une partie d'entre eux sont des criminels que quelques experts envoient dans les asiles. Ceux-là je les déclare rentrant dans la classe des anormaux ou prétendus tels, que le code considère comme devant aller en prison et en fait tout anormaux qu'ils soient ou paraissent être, ils doivent être séparés des aliénés proprement dits, et mis à part. Ce sont bien des criminels courants [2]. Une autre catégorie est caractérisée par le nombre énorme d'entrées dans les asiles et le plus souvent aussi dans les prisons. Ils oscillent entre les deux sortes d'établissements. Cela tient à ce qu'ils sont entrés une première fois à l'asile tantôt pour alcoolisme, tantôt pour simulation, tantôt parce que quelque médecin les a déclarés « dégénérés » avec

1. J'ai déjà traité cette question plus au long dans un article qu'on me permettra de citer: Le régime des aliénés et la loi de 1838, *Rev. scientifique*, 1er juin 1901.

2. On voit que je ne tranche pas la question de savoir si le criminel est un anormal de par le fait même qu'il commet un crime.

facilité. Cette première entrée suffit généralement à provoquer les autres. Entre temps comme tout « dégénérés » qu'ils soient et même atteints de « perversion instinctive » (suivant la phraséologie habituelle), ils sont généralement excellents voleurs, habiles cambrioleurs ou brillants souteneurs, ils récoltent aussi des mois de prison, quand ils ont trop de malchance ou qu'ils tombent sur un expert moins indulgent qui constate que leurs délits sont privés de tout caractère pathologique proprement dit. Je veux bien que ce ne soient pas des gens très normaux; mais ils ne le sont pas moins ni plus que ceux qui ne sont pas assez malins pour profiter de leurs internements ou même de leurs véritables tares mentales et que l'on met en prison [1]. La relégation débarrasserait bien tout le monde! Enfin vient une dernière catégorie où se montrent en première ligne les aliénés raisonnants. Ceux-ci ne délirent pas grossièrement et paraissent normaux à première vue. C'est pour eux ordinairement qu'il y a des campagnes de presse sous prétexte de séquestration arbitraire. Les aliénistes sont généralement d'accord pour reconnaître que l'asile ne leur réussit pas. Ces anormaux s'y excitent davantage et y sont une cause de désordre inouï par leurs incessantes récriminations. Aussi quelques auteurs allemands recommandent-ils de les relâcher le plus tôt possible. Je crois qu'il serait préférable de ne pas les séquestrer et de les laisser condamner en cas de délit ou de crime. On avait proposé de fonder des établissements intermédiaires entre l'asile et la prison, asiles-prisons, où on pourrait les enfermer ainsi que d'autres, aliénés ou demi-aliénés. Cette question des asiles plus ou moins prisons rentre dans la réorganisation générale des services pénitentiaires consécutives à la refonte du code (bien qu'il en soit question dans le dernier projet de loi sur les aliénés). En attendant une solution complète, j'estime préférable de remettre les raisonnants à la justice. Même en admettant que la plupart des criminels ou des délinquants soient des anormaux soit de naissance, soit par habitudes vicieuses acquises, etc., ils ne le sont pas de la même façon que les aliénés vrais où l'on peut dire que le trouble proprement intellectuel l'emporte de beaucoup *dans ses manifestations* sur ceux de la sphère des sentiments. Il me semble précisément que les aliénés raisonnants sont plus près des premiers que des seconds, car rien n'est plus vague que les descriptions que l'on donne du trouble mental qu'ils présentent : ce sont leurs actes et leurs sentiments comme on l'a dit, qui sont déraisonnables. Il en est de même de certains anormaux présentant des sentiments exagérés, des passions comme la jalousie, l'avarice, l'ambition effrénée, la passion du jeu, etc.

1. Quelques-uns ont dans leur poche, collé sur toile, un certificat d'aliénation pour pouvoir réclamer l'asile en prison. A l'asile ils réclament la prison. Cela pour échapper finalement à l'un et à l'autre. Certains d'entre eux sont assez inoffensifs, d'autres d'affreux chenapans.

En cas d'infraction à la loi, l'appoint de la crainte est peut-être plus salutaire que le séjour à l'asile [1] où ces individus font tache sur l'ensemble. Mais alors me demandera-t-on, vous avez un critérium pour discerner les anormaux des prisons, des anormaux d'asile? Je répondrai que c'est un critérium clinique (avec les restrictions et nuances nécessaires) : à l'asile ceux qui ont des troubles de l'intelligence proprement dite manifestes : en prison ou en liberté ceux qui n'ont que ces troubles des sentiments révélés seulement par la conduite. Y a-t-il d'ailleurs un domaine plus mal délimité que celui de ces troubles, où la psychologie pathologique soit plus incertaine et où le médecin doive être plus prudent, plus réservé, parfois même plus muet [2].

PH. CHASLIN.

1. J'ai fait sortir de mon service un raisonnant qui ne cessait de porter plainte contre sa séquestration et contre les hauts fonctionnaires coupables, prétendait-il, de dénis de justice contre lui. Sa surexcitation était extrême. Depuis qu'il est sorti, il travaille et il sait contenir l'expression des sentiments qui l'animent, sous la menace d'une nouvelle séquestration.

2. Ce petit article était terminé lorsque j'ai pris connaissance du travail de Laupts, Responsabilité ou réactivité, *Rev. philos.*, n° de juin 1908. Je suis heureux d'être d'accord avec lui en général, mais je ne traite pas la question au même point de vue.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Philosophie générale.

Fr. Roussel-Despierres. — Liberté et Beauté. *Hors du scepticisme.* Paris, F. Alcan, 1907, IV-387 p. in-8°.

Le titre de cet ouvrage pourrait tromper. Ce n'est pas un ouvrage d'esthétique. L'auteur nous offre plutôt une sorte d'esquisse sociologique ou, plus précisément, une théorie de l'individualisme. Dans une première partie, *le Scepticisme*, il expose les négations radicales auxquelles est amené le sceptique, et demande la solution de ses doutes au désir profond et universel du beau. Dans la seconde partie, *la Liberté*, il propose un large ensemble d'institutions libres, qui permettraient de réaliser cet « idéal esthétique[1] », dont il nous montre dans la troisième partie, *la Beauté*, l'accord nécessaire avec l'autonomie individuelle.

Les religions se meurent, constate M. R.-D., et « quand une religion tombe, c'est une civilisation tout entière qui sombre ». Nous sommes aujourd'hui en pleine crise. Il s'agit de faire sortir de l'anarchie le progrès. Mais, pour y conduire, il nous faut avoir un idéal. Quel sera-t-il? La science ne saurait nous le donner; elle ne remplit aucune des conditions nécessaires. Elle n'apporte pas la *certitude* : interrogez les sceptiques! Elle appartient à une élite et ne peut donc être à la fois *individuelle et collective*. Elle n'est pas *en harmonie* avec les moyens de chacun de nous. Enfin, elle n'est pas *optimiste*.

Le scepticisme — c'est l'état de beaucoup d'esprits supérieurs, ceux que l'auteur veut convaincre — conclut à un individualisme radical. L'autonomie est essentielle au bonheur. Ni la religion ni le spiritualisme bourgeois, également autoritaires, ne nous l'assurent. La science, qui a tué Dieu, n'est pas moins oppressive que la religion : « l'esprit de la science est un esprit d'autorité ». Et encore : « Entre l'idée de vérité et l'esprit de liberté l'antagonisme s'affirme irrémédiable. » D'où il suit que notre idée directrice ne saurait pas davantage être l'idée de progrès ou l'idée de justice : le progrès s'appuie sur la science, qui prépare le despotisme; la justice a trop souvent la guerre pour instrument, et la morale démocratique fondée sur elle

1. C'est le titre même d'un précédent ouvrage de l'auteur dont il a été parlé dans cette *Revue*, numéro de mai 1904.

n'est pas moins vaine que la morale religieuse. Tout annonce « le triomphe du sentiment qui rapproche les hommes sur la raison qui les divise ».

A la vérité, le principe d'autonomie substitue la volonté, pouvoir individuel. La destinée que je désire est la plus haute qui se puisse concevoir. C'est parce que la volonté est l'expression de l'idée, qu'elle constitue la première raison du droit. Tout homme a droit à être un individu original, exceptionnel. D'où la justification des « forts ». Auguste Comte n'a conçu que « la servitude de la fraternité ». « La désaffection est la vraie raison du divorce. » — Et sur la propriété : « La religion fait l'unité morale des civilisations, le régime de la propriété en fait l'unité politique. » « La libération de l'individu s'achève avec la propriété », écrit-il en un autre passage. Il constate enfin que l'histoire n'apporte pas un témoignage favorable à la socialisation de la propriété.

Sur l'assistance et la pénalité, M. R.-D. émet des vues personnelles fort intéressantes. Mais je ne peux entrer dans plus de détails, et force est de nous tenir à cette rapide analyse d'un ouvrage copieux et plein d'idées, trop touffu même, où l'on aurait à reprendre, ici et là, quelque désordre et des redites. — L'idéal, pour conclure avec l'auteur, ne s'orientera ni vers la force, ni vers la science, ni vers l'amour, ni vers la justice, ni vers le bonheur. L'idéal de demain sera un idéal esthétique. L'homme tend sans cesse vers la beauté. Or, le sens esthétique est tout individuel : là est l'indissoluble lien qui unit la beauté à la liberté.

Individualisme et dissolution sociale passaient jusqu'ici pour des termes à peu près équivalents. Individualiste, M. R.-D., l'est jusqu'à l'exaltation de l'égoïsme ; amant du beau, jusqu'à sacrifier la faiblesse, parce qu'elle est laide. La plupart de ses vues politiques sont pourtant celles d'un pur conservateur, et ce serait injustice que de n'y pas reconnaître l'effort généreux d'un penseur qui s'applique à diriger sans violence la société vers un plus grand bien, alors que tant de réformateurs prétendus ne sont conduits que par le mépris des intérêts les plus légitimes.

Est-ce à dire que je n'aurais, si souvent que je m'accorde avec cet ouvrage, nulles réserves à faire sur la théorie même ou sur les moyens? Non certes. J'hésite d'abord à accepter ces tranches toutes faites dans l'histoire, cette influence absolue d'une idée, d'une doctrine, sur tous les événements sociaux, ces qualifications trop générales de régime d'autorité ou de liberté, où l'auteur paraît se complaire, et j'estime qu'il convient de réserver une plus importante place aux inventions matérielles, comme aux transformations économiques, lesquelles dépendent de bien des causes étrangères à notre philosophie. Pourquoi lier, par exemple, la féodalité au christianisme, c'est-à-dire la hiérarchie et l'autorité à la religion spiritualiste, quand nous savons que la féodalité commençait déjà de s'établir aux

temps de l'Empire, en suite des changements survenus dans la répartition des richesses, dans la distribution de la population, dans l'organisation politique, etc. ?

Mais cette discussion mènerait loin. Il est singulier, cependant, que la pensée si hardie de M. R.-D. heurte précisément les tendances qui prédominent dans les sociétés modernes. Il aspire à la beauté, et nous créons chaque jour de la laideur, au point qu'il nous parle de revenir à la nature, à la vie rustique, et pousse ce cri de révolte : solidarité, tant à la mode, n'est qu'un autre nom de la fraternité, qui fut elle-même un autre nom de la charité.

Il serait intéressant de refaire, avec M. R.-D., le tableau de la servitude sociale, telle que la présente la société française de ce temps. La Boëtie, dit-il, écrirait aujourd'hui un livre contre le nombre. La liberté n'est qu'un nom. « Le tyran de Hobbes et le peuple souverain de Rousseau, deux despotes également odieux. » Ce que la démocratie entend par l'égalité, ce n'est point la parité des droits, c'est l'identité des conditions. Ainsi la justice de la démocratie travestit l'idée de justice. La « socialisation » qui est en chemin de s'accomplir semble enlever à l'individu tout droit d'espérer. — Quels remèdes?

L'auteur conçoit la vie sociale comme « un réseau de contrats ». Il faut tendre, dit-il, à substituer le contrat libre à l'association forcée, l'individu à la foule imbécile. Il s'élève franchement contre la prétention de l'État à faire le bonheur des citoyens, à les assister. L'État ne peut être que le gardien des libertés ; jamais il ne doit se substituer à l'initiative privée. — Il dit de la patrie : « C'est notre héritage ». La patrie est une part de notre individualité. L'internationalisme est un pur non-sens. — Adversaire résolu de l'égalité, il condamne avec force « l'erreur moderne d'équilibrer les conditions des faibles et des forts ». La justice est définie par lui « l'équilibre légal de tous les droits et de toutes les libertés ». Suffrage universel et gouvernement libre ne sont point synonymes à ses yeux.

Non moins fermement il déclare que la liberté de penser n'est entière que là où la liberté d'enseigner existe. En régime individualiste, l'État ne devra point enseigner : s'il garde un droit de tutelle, l'enfant appartient sans conteste à la famille. L'école neutre est illusion, sinon hypocrisie : rester neutre, ce serait ne rien juger. Il importe, d'autre part, de repousser l'utopie d'un enseignement intégral, correspondant à notre fausse notion d'égalité et de justice.

M. R.-D. repousse de même toute morale altruiste, chrétienne, positiviste, solidariste. Une telle morale, déclare-t-il, tue l'autonomie. L'altruisme absolu confine à l'absurde. La morale altruiste se fonde sur des habitudes, elle n'exige que des actes ; la morale autonome vise l'intention, la perfection subjective, sans interdire d'ailleurs le sacrifice. Autant de fins que d'individus ; la morale est personnelle. Et si la morale demeure, cependant, « la véritable règle des rapports sociaux », si elle est « au-dessus de la loi », c'est que la loi, rappe-

lons-le, est un contrat libre et volontaire. Liberté des contrats, partant liberté, variété des statuts. « Tout citoyen choisirait le régime sous lequel il entend vivre. » « La Révolution a brisé l'instrument de la réforme sociale, quand elle a aboli l'association. »

Au sujet du mariage, nous lisons que « le terrain que perd le mariage, c'est la prostitution qui le gagne ». L'auteur admet, du reste, non seulement le divorce, mais encore la répudiation. « La Guerre à la hideuse et meurtrière industrie! » Il aspire à la liberté, et se voit contraint de repousser la démocratie, si peu soucieuse en effet, au moins chez nous, de respecter les biens comme les personnes. D'où je conclurais, je le répète, que la vie sociale est trop complexe pour relever uniquement d'une idée, d'une doctrine, que notre idéal le plus possible même ou le plus réalisable demeure néanmoins trop éloigné pour gouverner tous les moments de l'histoire. Quelques doutes subsisteraient donc — sans discuter si le sentiment rapproche vraiment les hommes plus que la raison — sur la valeur même de l'idéal esthétique, ou plutôt sur son efficacité pratique, acceptât-on d'ailleurs que l'idée de beauté est en effet la plus intime et la plus générale à la fois, la plus féconde en désirs heureux, en impulsions nobles et saines. Je n'ai pas à rappeler maintenant d'autres observations faites en un précédent compte rendu; il ne me reste qu'à recommander une fois encore ce travail considérable, dont le lecteur a deviné la richesse.

L. Arréat.

Alfred Russel Wallace. — La place de l'homme dans l'univers. Traduction de Mme Barbey-Boissier. Introduction par Th. Tommasina. 1 vol. in-8°, xxvi-306 p., Paris, Schleicher, s. d.

La place de l'homme dans l'univers est unique. L'univers a été aménagé d'une manière intelligente en prévision d'une fin qui est l'apparition et le développement de l'homme. La terre n'a vécu ses longues périodes géologiques que pour préparer la naissance de l'homme et permettre à l'âme humaine de croître en raison et en beauté morale. Il fallait pour cette gestation éminente une chaleur qui fût maintenue entre deux limites assez rapprochées depuis le moment où la première cellule vivante se forma. De là le soleil, ses dimensions, sa distance à la terre, etc. Mais le soleil n'eût pas manqué de se refroidir avant l'achèvement du long processus qui devait aboutir à l'humanité civilisée. Aussi le soleil occupe-t-il, dans l'univers étoilé, qui est fini, une position centrale, grâce à laquelle il se trouve au point de convergence des afflux météoriques émanés de la périphérie du monde; et ces afflux le réchauffent par leurs chocs répétés. Mais si le soleil, entraîné par son mouvement propre,

s'échappait hors de ce foyer bienfaisant, il se refroidirait vite et les hommes avec lui. Ne craignons pas ce malheur : les forces de gravitation de quelques centaines ou milliers de millions d'étoiles concourent à maintenir le soleil au voisinage du centre mondial et sur une orbite fermée à rayon relativement court. En résumé, les étoiles sont faites pour le soleil, le soleil pour la terre, la terre pour l'homme, et il n'y a qu'une seule terre habitée par l'homme. Telle est la thèse soutenue par Russel Wallace.

Il la défend en s'appuyant sur de nombreux et illustres astronomes anglais, de sorte que, pour la discuter, il faudrait être soi-même un éminent astronome. On peut toutefois, bien que restant du public, discerner à quel point toutes ces spéculations sont conjecturales. — Le soleil, nous dit Wallace, décrit une orbite fermée au centre de l'univers, comme nous le montrent les calculs de tel grand savant. — Mais Henri Poincaré qui s'y connaît aussi quelque peu en mathématiques a fait, il n'y a pas longtemps, une communication à la Société astronomique de France, communication d'après laquelle il adapterait volontiers au soleil et aux autres étoiles la théorie cinétique des gaz. Pareilles aux molécules d'un gaz, mais d'un gaz très raréfié, les étoiles seraient lancées dans toutes les directions, au hasard; très rarement elles se rencontreraient ou se capteraient, le plus souvent elles se dévieraient mutuellement de leurs trajectoires respectives, elles feraient une série de *coudes*.

Russel Wallace affirme que les étoiles sont en nombre fini. Rien d'absurde à cela évidemment, mais il s'appuie sur l'argument suivant donné par Miss A. M. Clerke et qui est défectueux : des étoiles en nombre illimité donneraient « une somme de radiations sans limites par laquelle l'obscurité serait bannie des cieux : l'interespace rendu lumineux... éblouirait nos faibles sens d'une monotone splendeur ». (p. 127.)

Pas nécessairement. Une suite de termes finis en nombre infini peut avoir une somme finie, telle la somme de la série $1, \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8} \dots$ qui est égale à 2. Qu'à partir d'une certaine région dans l'espace les éclats stellaires décroissent proportionnellement à cette série, et leur somme sera limitée. Disposez par exemple mille étoiles à la distance 1, mille autres pareilles à la distance $\sqrt{2}$, mille autres pareilles aux distances 2, $2\sqrt{2}$, 4, etc., indéfiniment, vous aurez un nombre infini d'étoiles, et en prenant pour unité d'éclat celui des étoiles situées à la distance 1, l'éclat total de votre univers sera $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} \dots$ c'est-à-dire 2, deux fois l'éclat des mille étoiles de votre première sphère.

Rien n'est plus indispensable à la solidité de la théorie wallacienne que celle de la théorie météorique. Celle-ci, jugeant les conceptions de Laplace incompatibles avec certaines récentes découvertes astronomiques, institue une autre cosmogonie. D'après la théorie météo-

rique, tous les astres seraient formés par des agglomérations de fragments quelconques de matière lancés à travers l'espace ; par leur rencontre, ces fragments développeraient une chaleur énorme, source des radiations stellaires. Qu'il faille renoncer à l'hypothèse de Laplace, que la cosmogonie météorique soit satisfaisante, rien de mieux, mais cette dernière ne subsiste pas seule, il y aurait encore à considérer la genèse de la matière par les électrons, par synthèse de l'atome, or Wallace n'en parle pas.

Ce qu'il nous présente comme des probabilités se réduit donc, en somme, à des possibilités, au moins en ce qui concerne la situation privilégiée du soleil dans l'univers.

Restent les raisons de sentiment. Et il semble bien que ce soient elles qui aient entraîné l'esprit de Russel Wallace. La pluralité des mondes habités lui paraît incroyable et improbable indépendamment de toute discussion scientifique. « Cela supposerait, dit-il, que l'homme n'est qu'un animal et rien de plus, sans importance dans l'univers, qu'il n'a pas exigé pour sa venue de grands préparatifs, tout au plus un démon de second ordre et une terre de troisième ou quatrième catégorie » (p. 299).

Ce sont d'ailleurs aussi des raisons de sentiment qui influencent les personnes d'un avis opposé. L'homme est sociable, l'idée de se trouver le seul être pensant à graviter dans l'espace lui donne un frisson d'épouvante. Et nous avons le sens de l'économie; que des millions de soleils dépensent leur chaleur sans faire pousser à eux tous le moindre légume, cela paraît un gaspillage indécent. Je crois même que s'il nous répugne de concevoir un monde fini, c'est en raison du vide infini dont il serait entouré. — Un vide infini, que d'espace perdu ! — pensons-nous comme tel homme célèbre devant la mer : — la mer, que de terrain perdu ! — Nous avons beau nous reconnaître écrasés par la grandeur de l'univers, nous le traitons cependant par la pensée comme la pellicule de terre que nous grattons.

La seule attitude scientifique ou même philosophique que nous puissions prendre devant le problème de la pluralité des mondes habités, c'est un agnosticisme intégral. Nous ne savons rien des conditions où la vie prend naissance : peut-être son apparition est-elle un phénomène vulgaire sur toute planète où il y a de l'eau, de l'air, du carbone, de l'azote et une température modérée, peut-être au contraire résulte-t-elle de rencontres chimiques tellement rares, tellement improbables, qu'elle a été et restera un accident unique.

Aussi des livres comme celui de Russel Wallace auront-ils surtout de la valeur pour le psychologue curieux de logique sentimentale, et une valeur d'autant plus grande que leurs auteurs seront plus éminents. N'oublions pas en effet que Russel Wallace a découvert le darwinisme indépendamment de Darwin et en même temps que lui.

JULES SAGERET.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXXIX.

W. Weygandt. *Contributions expérimentales à la théorie du sommeil* (1-41). — Les expériences de Kohlschütter (1863), puis de Piesbergen (1883) et de Michelson (1891) sur la profondeur du sommeil ont montré d'une façon suffisamment concordante que, en général, chez les personnes en bonne santé, le sommeil atteint son maximum de profondeur dans la première heure, ou même dans la première demi-heure, c'est-à-dire que c'est dans cette période du sommeil que la plus forte excitation auditive est nécessaire pour provoquer le réveil. Il est donc naturel de se demander si les heures de sommeil qui suivent exercent aussi une action réparatrice appréciable, et comment cette question peut être étudiée par l'expérimentation. W. a eu le courage de faire pendant seize nuits, séparées en général par des intervalles assez longs, des séries d'expériences organisées de la façon suivante : avant le sommeil, aux environs de minuit, il faisait des additions pendant une demi-heure, suivant la méthode de Kräpelin, ou bien, suivant une autre méthode employée aussi par Kräpelin et ses élèves, il apprenait par cœur, pendant le même temps, des séries de nombres de deux chiffres; puis il répétait la même expérience pendant la nuit, après un temps de sommeil variable, mais mesuré aussi exactement que possible; enfin il répétait l'expérience le matin suivant, après le réveil définitif. Le but des expériences est de comparer le travail produit dans ces trois circonstances différentes et de déterminer, par les variations dans la quantité du travail, la valeur réparatrice du sommeil envisagé dans sa durée. — Pendant les additions, un timbre résonnait chaque minute et permettait de marquer le temps. Pour apprendre par cœur les nombres de deux chiffres, W. les lisait à haute voix, chaque lecture était marquée par un trait, et toutes les cinq minutes un timbre sonnait et on inscrivait un autre signe. De cette façon, W. peut reproduire dans ses tableaux, pour les additions, le nombre des opérations effectuées dans chacune des minutes, dans chacun des espaces de cinq minutes, et dans chacun des deux quarts d'heure successifs du travail, — et, pour le travail de mémoire des nombres, la quantité de nombres fixée en cinq minutes et en un quart d'heure, le nombre

des lectures faites dans chaque période de cinq minutes, le nombre des articulations dans le même temps (lectures et récitations), et la proportion des nombres fixés dans chaque période de temps. Tous ces éléments réunis permettent de comparer le travail effectué dans les trois parties de chaque expérience et d'établir des courbes qui montrent la variation du travail. — Les résultats sont nets pour chacune des deux espèces d'expériences. Pour les additions, le travail du soir donne toujours une courbe de fatigue, c'est-à-dire que le nombre des additions diminue d'une période de cinq minutes à la période suivante, parfois avec un relèvement suivi d'un abaissement plus considérable mais de manière que l'abaissement de la courbe soit toujours frappant dans son ensemble et que le deuxième quart d'heure soit toujours moins productif que le premier (exception faite pour un cas, où W. a dormi avant de faire les additions). Le travail de la nuit montre toujours un relèvement considérable dans le nombre des additions, même si le sommeil n'a duré qu'une demi-heure : après une heure, deux heures, ou même quatre ou cinq heures de sommeil, le relèvement n'est pas en général beaucoup plus considérable qu'après une demi-heure, et il l'est quelquefois moins. Le travail du matin indique en général un relèvement nouveau, mais peu considérable, et quelquefois même on constate un léger abaissement par rapport au travail de la nuit. Il semblerait donc que le sommeil de la première heure, ou même de la première demi-heure, fût plus réparateur à lui seul que celui de cinq ou six heures à la suite. — Mais les expériences sur la mémoire des nombres donnent un résultat tout différent, quoique non moins net : le progrès réalisé d'une période de l'expérience à la période suivante tend à se montrer proportionnel à la durée du sommeil qui a séparé les deux périodes. Naturellement il ne peut pas s'agir ici d'une proportionnalité parfaite, mais la tendance à la proportionnalité est très frappante, comme on le voit dans le tableau suivant, qui reproduit le tableau 18 de W. :

NUMÉROS DES EXPÉRIENCES	NOMBRES APPRIS DANS L'EXPÉRIENCE DU SOIR	DURÉE DE LA PREMIÈRE PÉRIODE DE SOMMEIL	NOMBRES APPRIS DANS L'EXPÉRIENCE DE LA NUIT	PROGRÈS P. 100	DURÉE DE LA DEUXIÈME PÉRIODE DE SOMMEIL	NOMBRES APPRIS DANS L'EXPÉRIENCE DU MATIN	PROGRÈS P. 100
9	843	1/2 heure	1 038	+ 23,1	6 h.	2 640	+ 154,3
10	727	1/2 —	1 101	+ 51,4	6 h. 1/2	2 676	+ 143,1
11	732	1 —	1 488	+ 103,3	5 h. 1/2	2 136	+ 43,6
12	1 049	2 —	1 824	+ 73,9	4 h. 3/4	2 388	+ 28,7
13	756	3 —	1 448	+ 91,4	4 h. 1/2	2 724	+ 88,1
14	1 056	4 —	1 782	+ 68,7	3 h. 1/2	2 580	+ 44,8
15	1 152	5 —	2 404	+ 108,7	2 h.	2 700	+ 12,3
16	914	6 —	2 412	+ 163,9	1 h.	2 844	+ 17,9

Maintenant il faut remarquer que, dans l'addition de deux nombres

d'un chiffre, il s'agit toujours simplement de répéter des associations anciennes, très familières et très peu différentes les unes des autres : c'est donc un travail facile. Au contraire, pour apprendre par cœur une série de douze nombres de deux chiffres, il faut un effort d'articulation et de récitation beaucoup plus varié, et il faut surtout un acte de perception attentive destiné à fixer les nombres dans l'esprit : c'est un travail beaucoup moins uniforme et plus difficile. Cette différence paraît être la cause de la différence qui existe entre les deux séries d'expériences. Conclusion : pour l'exécution d'un travail mental facile et très familier, une courte période de sommeil suffit à effacer la fatigue de la journée ; mais, pour l'exécution d'un travail plus difficile, la fatigue ne peut être effacée que par un temps de sommeil beaucoup plus long, et même l'action réparatrice du sommeil paraît être proportionnelle à sa durée. Par conséquent le travailleur intellectuel doit moins que tout autre abréger son sommeil.

H. Giering. *L'exactitude de la perception visuelle de l'espace* (*Augenmass*) *chez les écoliers* (42-87). — L'auteur réunit sous ce titre trois études différentes. La première a pour but de chercher si la capacité de comparer des distances par la vue se développe pendant l'âge scolaire, à savoir de six à quatorze ans. Les expériences principales ont été faites avec des groupes de quinze garçons, et d'autant de filles, de ces deux âges. Les comparaisons ont été simultanées, puis successives, et ont porté sur des distances entre des points marqués sur une feuille de papier, sur des distances entre deux lignes, et enfin, pour des enfants au-dessous de six ans, sur les longueurs de tiges d'acier. Les distances comparées étaient horizontales dans la moitié des expériences, verticales dans l'autre moitié. En général, une seule distance normale a été employée, celle de 30 millimètres, les distances de comparaison variant de 27 à 33 mm. par différences d'un demi-millimètre. Il a été fait, pour chaque espèce de comparaison, 30 déterminations par enfant. Le seuil différentiel considéré comme mesurant l'exactitude de la perception a été la différence entre la distance normale et la distance à partir de laquelle on obtient au moins deux tiers de réponses vraies : les tableaux donnent le seuil total, c'est-à-dire la somme du seuil inférieur et du seuil supérieur. Le but était de contrôler l'opinion de Binet et Henri (*R. phil.*, 1890, II et 1894, I), selon laquelle les fonctions mentales inférieures, et en particulier celle qui est ici considérée, atteignent leur développement complet de très bonne heure, à un âge où les fonctions supérieures ont à peine commencé à se manifester. L'auteur juge que ses expériences confirment cette opinion, car il ne trouve pas de différence notable entre les enfants de 6 ans et ceux de 14 ans. Toutefois, sur les 15 petites filles de 6 ans, il s'en est trouvé 7 qui étaient incapables, au commencement des expériences, de comparer ensemble les distances marquées par des points; après avoir fait les autres expériences, elles ont pu comparer aussi les distances entre des points, et leur seuil total était alors à peu

près le même que celui des autres enfants. La faculté de comparer des distances par la vue ne ferait donc pas de progrès de 6 à 14 ans, et même elle aurait peut-être déjà achevé son développement avant l'âge de 6 ans. — C'est bien possible, mais les expériences ne fondent pas ce résultat d'une manière solide : la mesure du seuil par le procédé suivi est très approximative, et aucune concordance n'a été établie, ni même cherchée.

La deuxième recherche porte sur les illusions. Par exemple, on compare une ligne placée entre deux parallèles plus courtes qu'elle avec une autre ligne placée entre deux parallèles plus longues, et l'on fait d'autres comparaisons dans des conditions de nature à créer une illusion. Les enfants paraissent en général sujets aux mêmes illusions que les adultes. Ce fait n'est pas incompatible avec la théorie de Lipps il paraît s'accorder moins facilement avec celle de Wundt, il ne contredit pas celle de Schumann. — La troisième étude porte sur la perception de la profondeur. Elle tend à prouver que les enfants n'emploient pas les sensations d'accommodation et de convergence, car, si l'on prend des précautions suffisantes pour que la vision se fasse sans secours extérieur, les enfants, comme les adultes, sont incapables, avec un seul œil, de reconnaître la distance à laquelle est placé un objet (une tige) dans le champ visuel. Hillebrand aurait donc raison de soutenir contre Wundt que les sensations musculaires ne jouent pas un rôle important dans la perception de la profondeur.

W. Nagel et H. Piper. *Sur la décoloration de la pourpre rétinienne par des lumières de longueurs d'onde différentes* (88-92).

W. Nagel. *Fosse centrale dichromatique, périphérie trichromatique* (93-101).

A. E. Fick. *Sur la projection extérieure des images rétiniennes* (102-110). — Avec quel degré d'exactitude les images qui se forment sur la rétine sont-elles projetées au dehors? Hering a répondu qu'un point brillant dans un champ visuel obscur est projeté très exactement où il se trouve en réalité. Fick cherche à résoudre la question par des expériences. Une feuille rigide de carton blanc est percée d'un trou au moyen d'une aiguille, et le sujet, qui voit l'ouverture d'en haut, essaie de la toucher par-dessous avec la pointe d'un crayon un peu mou : il commet des erreurs considérables, allant jusqu'à plusieurs centimètres. La projection d'un point isolé dans le champ visuel est donc très inexacte. Les résultats sont les mêmes à la lumière du jour et dans la chambre noire, et la projection est aussi incertaine en direction verticale qu'en direction horizontale. — Comme on pourrait objecter que l'erreur de localisation provient de ce qu'on n'a pas une représentation exacte de la position de la main, Fick a fait une autre expérience : les yeux étant fermés, la main gauche touche la pointe d'un crayon fixé solidement, et l'on cherche à amener à la même hauteur un autre crayon que l'on touche avec la main droite : le deuxième crayon est mobile sur un pied, et un aide le fait monter

ou descendre. Or ici encore il y a des erreurs, mais elles sont moins fortes que dans les expériences de projection visuelle. — Ce fait, que la localisation d'un point unique fixé par la vue est moins sûre que la localisation tactile, paraît en opposition avec l'expérience de tous les jours, car nos mouvements dans l'espace ont une très grande sûreté. L'opposition disparaît si l'on admet que la localisation visuelle ne dépend pas uniquement de la projection de l'image à partir des éléments rétiniens impressionnés, mais aussi de tous les objets qui se trouvent dans le champ visuel et de la possibilité que nous avons de mesurer la distance qui sépare le point fixé d'autres points que nous pouvons toucher en même temps que nous les voyons.

K. Heilbronner. *Sur la question de l'asymbolie motrice ou apraxie* (161-205).

G. Alexander-Schaefer. *Sur la question de l'influence exercée sur la mémoire par les excitations brusques et fortes* (Tuschreize) (206-215). — L'excitation brusque dont il s'agit est produite par un coup de pistolet tiré derrière le sujet pendant qu'il accomplit un travail mental qui met la mémoire en jeu. Par exemple, il compte les battements d'un métronome, ou bien il les compte en multipliant chaque nombre par sept, ou bien il regarde défiler sur un cylindre rotatif des bandes de papier coloré, il apprend par cœur la série des couleurs, et, pendant qu'il regarde une couleur, on lui demande de nommer la suivante, ou enfin, la série des couleurs étant plus longue et n'étant pas apprise par cœur, on lui demande de nommer le plus grand nombre possible des couleurs précédentes. Au moyen de ces expériences, et en employant comme sujets des adultes et des enfants, on peut voir comment se comportent, à l'égard de l'excitation brusque, des souvenirs d'âges différents, depuis les souvenirs anciens que sont les nombres envisagés dans leur ordre naturel jusqu'aux souvenirs tout à fait récents (dans la dernière expérience). Le résultat est que les souvenirs sont d'autant plus stables qu'ils sont plus anciens; le souvenir immédiat, l'image primaire, comme l'appelle Exner, subit toujours une altération sous l'influence de l'excitation brusque : par exemple, un sujet qui, sans cette cause de trouble, peut nommer les trois dernières couleurs qu'il vient de voir, n'en nomme plus qu'une s'il vient d'entendre le coup de pistolet. L'adaptation à cette excitation brusque se réalise d'ailleurs assez vite : en général, la perturbation cesse de se faire sentir la troisième ou la quatrième fois chez les adultes, au bout de cinq à six fois chez les deux enfants de sept et neuf ans qui ont pris part aux expériences, tout cela dans une même séance.

C. Stumpf. *Sur la forme des ondes sonores composées* (241-268).

C. Stumpf. *Sons de différence et consonance* (269-283).

R.-P. Angier et W. Trendelenburg. *Détermination des quantités relatives des couleurs spectrales complémentaires qui donnent des couleurs blanches par leur mélange* (284-293).

C.-M. Giessler. *Le moi dans le rêve, avec une élucidation critique*

de la controverse relative au moi (294-313). — G. distingue le subconscient, qui est l'état psychique pendant le sommeil et qui correspond à la vie embryonnaire, le conscient du rêve, qui correspond à l'enfance, et le conscient de la veille, qui correspond à l'âge adulte. L'état de rêve nous montre la renaissance du moi, qui se dégage des sensations impersonnelles et des images indistinctes de l'état embryonnaire.

G. Révész. *La sensibilité d'un œil à la lumière est-elle modifiée par l'excitation concomitante de l'autre œil?* (314-326). — On détermine, en tenant compte de l'adaptation à l'obscurité, les valeurs du seuil d'excitation pour l'un des yeux dans deux conditions différentes : *a*) l'autre œil étant fermé; *b*) l'autre œil étant excité par une lumière d'intensité variable, mais connue. De la comparaison des valeurs du seuil dans ces deux conditions, il résulte que le seuil subit bien des variations, mais sans régularité. La conclusion, que l'auteur ne formule pas expressément, paraît donc être que l'excitation d'un œil n'exerce pas d'influence sur la sensibilité de l'autre.

R. Stigler. *Contribution à l'étude de la perception entoptique des vaisseaux rétiniens* (327-331). — Indication d'une méthode nouvelle, historique de la question, observations nouvelles.

R. Stigler. *Un nouveau phénomène visuel subjectif* (332-340).

W. Peters. *L'attention et l'illusion sur l'ordre de succession dans la perception d'excitations appartenant à des sens différents* (401-428).

R.-P. Angier. *L'appréciation de la grandeur des mouvements de l'avant-bras* (429-447). — Le sujet (l'auteur), ayant le coude immobile, déplace son avant-bras sur une table et compare des mouvements de 10 centimètres avec d'autres mouvements qui en diffèrent peu (10,2, 10,4, etc.). On note les réponses vraies et les fausses. Les expériences sont faites dans des conditions diverses, et notamment les mouvements sont libres et actifs dans un cas, passifs dans un autre, puis ils s'accomplissent avec soulèvements d'un poids qui tire à gauche, puis d'un poids qui tire à droite, puis avec une vitesse variable. Le résultat le plus clair est que le poids ne paraît pas exercer d'influence sur la proportion des réponses vraies, ce qui donne à croire que la sensation du mouvement n'a pas son siège dans les muscles, mais dans les articulations. D'autre part, les mouvements les plus rapides sont surestimés, ce que l'auteur attribue à une irradiation de l'impression dans les surfaces articulaires (?).

C.-E. Seashore. *Les oscillations de l'attention* (448-450). — S. discute les critiques de B. Hammer qui tendent à expliquer le fait appelé oscillation de l'attention sensorielle par des phénomènes périphériques ou même par une oscillation de la force des excitations (*Z. f. Ps.*, XXXVII). Il soutient qu'il existe des oscillations d'origine centrale, tout en reconnaissant que le rythme de l'attention est « plastique », — et renvoie à un travail qu'il a publié avec Kent

(Periodicity and progressive change in continuous mental Work, *Univ. of Jowa Studies in Psychology*, IV, 1905).

FOUCAULT.

Rivista di Filosofia e Scienze affine.

Vol. XVII-XVIII, 1907-08.

A. FAGGI. *Les stoïciens et la Psychologie de la conversion.* — La sagesse et la vertu non plus que le vice et la folie, ne comportent pas de degrés pour les stoïciens. Cependant leur concept de la continuité défend de leur attribuer la théorie de la conversion soudaine. C'est donc que l'on n'est devenu un autre homme, suivant les stoïciens, que du jour où l'on a acquis cette conscience de sa vertu qui se traduit par la félicité. Ils n'ont pas pour cela méconnu le rôle du travail inconcient préparatoire.

L. LIMENTANI. *Giuseppe Ferrari et la science des génies.* — Cette science repose sur l'union de la psychologie et de l'histoire pratiquée par Ferrari dans ses monographies sur Romagnosi et Vico. Les points principaux de cette psychologie sont : gravitation naturelle de l'idée aussi bien que de la sensation dans l'organisme spirituel; sublime somnambulisme du génie que la passion voisine de la démence libère de la contrainte du réel. Mais les explications historiques reprises de deux siècles en arrière prédominent au détriment de l'analyse des conditions ambiantes dans l'étude sur Vico composée sous l'influence des idées cousiniennes avec lesquelles les doctrines de Vico cadrent difficilement. Répudiant ce premier thème par la suite, le grand homme ne sera plus pour lui « le porte-voix de la foule », mais « le héraut de l'élite ».

A. CRESPI. *La pensée philosophico-juridique de César Beccaria.* — Mode de composition; une mosaïque d'aphorismes. Affinités avec Bacon. Les nouveautés et allusions satiriques sont enveloppées de formes précautionneuses à l'adresse de gouvernants. Points principaux : le pouvoir judiciaire est arbitre entre l'offenseur et la société et doit être distinct de la société et du souverain, représentant et non maître de la société, et qui ne doit pas avoir le droit de grâce. La peine de mort est injuste et sans effet utile. Le châtiment doit succéder promptement au délit. Les mauvaises lois multiplient les délits. Le serment en justice est un reliquat de la confusion entre les lois divines et humaines. Il est préférable de prévenir les fautes par des récompenses à la vertu et le perfectionnement de l'éducation. Beccaria pense que la réforme de la société doit précéder celle du code; il oppose à la variabilité de la vertu politique et des lois le caractère évident et universel de la vertu naturelle. Le droit de punir dérive de

la nécessité de défendre contre tout empiétement la commune part de liberté que chacun abandonne la société pour jouir en toute sécurité du reste; il repose non sur une justice idéale absolue, mais sur une justice contractuelle s'inspirant de l'utilité commune, ayant simplement pour but de remédier à l'injustice.

R. Ardigò. *La nouvelle philosophie des valeurs* (much ado about nothing). — R. A. voit un retour offensif de l' « atavisme métaphysique » dans la doctrine de Lotze et Windelband dérivant du devoir être l'explication ultime de l'être. Il n'est pas vrai que le positivisme dissocie le fait représentatif d'avec les valeurs d'ordre affectif et pratique, et ses adversaires tombent précisément dans le défaut opposé. De ce que l'esprit est, selon la science, produit de la nature et du milieu, il ne suit pas que l'homme ne puisse être que spectateur passif et indifférent. Comme il différencie le plaisir et la douleur, il sent et préfère le bien, le beau, le vrai et les distingue de leurs contraires comme autant de faits affectifs complexes liés au développement de l'espèce, dont Lotze a eu tort de faire sous le nom de valeurs des absolus par un préjugé anthropocentrique. La valeur érigée en principe universel, comme le veut Windelband, met la morale sous la dépendance du sentiment individuel et ne peut qu'aboutir à faire reconnaître la relativité de toutes les valeurs. Le positivisme assure aux impératifs éthiques sous la forme d'instincts sociaux une universalité et immutabilité qui ne sont autres que l'identité spécifique du genre humain.

E. Bodrero. *Sur le prophète de Zarathustra*. — Une critique sérieuse considère la doctrine « *sans accuser les maladies* » comme disait Leopardi. On ne peut davantage reprocher à Nietzsche la forme poétique, mais peut-être le ton du prophète, son œuvre étant surtout une synthèse littéraire. C'est un stimulateur. Le sens du relatif lui manque, il projette à l'infini la lutte pour la sélection. Ses livres sont le voyage à travers soi-même d'un esprit recueillant fébrilement ses pensées à l'état de fragments, avec ce résultat que ces mêmes pensées sont par là perdues comme « éléments dynamiques » d'une véritable œuvre. Rapprochement avec les vies de Diog. Laërce, les fragments conservés d'auteurs anciens, et les mélanges de Leopardi qui n'étaient du moins pour lui qu'un magasin d'idées.

R. Mondolfo. *Le contrat social et la tendance communiste chez J.-J. Rousseau*. — Un passage de l'*Émile* prouve que le contrat dérive de la même inspiration que le *Discours sur l'Inégalité*. Le motif de la renonciation générale (comme chez Grotius et Hobbes) de l'individu à tous ses droits, mais provisoire et fictive en ce qui concerne les droits naturels, est bien dans le remède à apporter à l'appropriation individuelle, usurpatrice, destructrice de la liberté et l'égalité naturelles. Le contrat n'est qu'un moyen de transformer les droits naturels en droits civils. Pour la constitution de la volonté générale, il ne peut y avoir aliénation même provisoire de la liberté et de la personne (ce

qui est aussi le sentiment de Locke) mais seulement de l'intérêt particulier « de ce qui est en plus ou en moins » chez les individus. Et cette volonté générale légiférant selon la raison, donne pour titre à la propriété la main-d'œuvre, sans qu'elle puisse s'étendre aux instruments naturels ou autres du travail, et « sans que personne ait de trop », le possesseur n'étant que « dépositaire du bien public ». Le contrat inspire la déclaration des droits, mais il inspire aussi « le manifeste des égaux. »

E. Marchesini. *L'intérêt idéal.* — Il ne doit pas s'imposer en opposition avec l'intérêt irréfléchi. Même l'enthousiasme pour des intérêts idéaux fait obstacle à la spontanéité par excès de contemplation; il doit émerger des virtualités de l'être inconscient et affectif. Les pédagogies antihédonistiques, ascétiques (Herbart) n'ont pas la fécondité morale qu'on leur attribue. Il ne faut pas poser de fin impersonnelle telle que le savoir pour le savoir. Ce sont les sentiments naturels et même légitimes de l'individu qui doivent « se réintégrer » en formes supérieures et en intérêts idéaux, avec l'aide de ce pragmatisme pédagogique qui fait produire des actes simulant les dispositions morales.

J. Pérès.

La Cultura filosofica.

Firenze. Settembre-Dicembre 1907.

F. de Sarlo. — *Les types de solutions des problèmes métaphysiques.* — L'auteur taxe de dilettantisme l'empiriocriticisme, l'énergétisme et un prétendu idéalisme « plus proche du positivisme que du spiritualisme », parce que ces doctrines évitent de se prononcer sur certaines oppositions essentielles. Comment lui accorder qu'elles ne sont qu'un accident, et que leur manière de poser les problèmes est arbitraire et nullement conditionnée par le développement antérieur?

Vitalisme et antivitalisme. — Les phénomènes vitaux « ne constituent pas une forme particulière d'expérience ». Ce qu'il y a de qualitatif en eux, sans qu'il y ait à faire intervenir les forces non énergétiques de Reinke et l'entéléchie de Driesch, se réduit à une convergence heureuse de certains éléments matériels réalisant les conditions qui servent de base à une activité spirituelle, seule finalité compréhensible.

Sur les degrés de l'affirmation. — Avec les *Annahmen* (Meinong) propositions plus ou moins implicites, admises à titre de suppositions, nous n'avons pas affaire à un degré intermédiaire entre la représentation et le jugement, mais à des représentations plus complexes.

A. Aliotta. — *L'Évolution créatrice* (Bergson). — La nécessité pratique à laquelle est subordonnée la fonction intellectuelle formatrice d'un monde des objets n'a de sens que relativement à un

ordre matériel déjà existant, ce qui serait un cercle vicieux. Contrairement aux idées admises, le déterminisme de la science correspond à une détente de l'activité créatrice réalisant sa tension la plus haute dans la vie esthétique. On pourrait répondre que M. Bergson maintient ici la hiérarchie entre la réalité physique et la vie personnelle; de cette dernière la science participe par son côté intuitif et inventif.

L'accusation d'anthropomorphisme. — Même le monisme et le matérialisme sont un anthropomorphisme inconscient. La règle serait de ne pas ériger en absolu ce qui est seulement moment ou partie de l'unité psychique, et de prendre notre parti d'un anthropomorphisme conscient.

La théorie chimique de la vie selon Le Dantec. — Cette théorie fait de la forme spécifique une forme d'équilibre entre des éléments chimiques. Mais le fait de l'assimilation ne tient pas dans l'équation qui en exprime le point de départ et le résultat, mais dans la coordination des réactions intermédiaires tendant à maintenir l'intégrité organique.

G. Calo. — *La pédagogie sociale.* — La sociologie ne peut fonder la pédagogie, étant à peine une science. L'éducateur ne connaît que des consciences individuelles. « Les valeurs sociales ne se transforment en valeurs morales qu'en les faisant rentrer dans le contenu de la personne morale qui est ici en formation. » Il y a dans l'esprit des fonctions que l'éducation ne crée pas, des génialités qu'elle aide, des activités techniques pouvant être héritées ou créées par l'éducation. Pour un nombre considérable de capacités techniques ou mentales, l'éducation est entièrement créatrice; donnant en outre par là un terrain de développement aux fonctions capitales. Contre-partie du développement des aptitudes, l'inhibition ou substitution conservant la forme d'une tendance et le tournant vers un autre objet.

G. Fanciulli. — *Le tragique.* — Source unique : un contraste entre la force de la raison humaine et la force obscure du destin ou de la passion. Les héros de Corneille sont mis sommairement au rang de froids raisonneurs.

Sur la fausse reconnaissance. — Explication par le désintérêt pour la représentation actuelle, la privant de cette nouveauté qui excite l'esprit à réagir pour rétablir la continuité de la pensée; par suite la représentation reste comme en suspens et vague.

F. Bonatelli. — *La catégorie de valeur.* — Tout idéal scientifique et *a fortiori* moral possède l'objectivité. Créer c'est trouver. La nécessité de ce qui mérite d'exister appartient à l'idéal moral, objet de connaissance et d'amour. Idées kantiennes retrempées dans le Platonisme.

Adolfo Levi. — *Le pragmatisme religieux.* — Le principe qu'il faut mettre la vérité en nous par notre action aboutit à un universalisme métaphysique du sentiment, destructeur de la personnalité.

J. Pérès.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Ch.-Albert Sechehaye. — PROGRAMME ET MÉTHODES DE LA LINGUISTIQUE THÉORIQUE. — PSYCHOLOGIE DU LANGAGE. Paris, Champion, 1908; XIX-267 p.; 7 fr. 50.

L'auteur oppose la linguistique *théorique*, comme science de lois, à la linguistique *historique*, considérée comme science de faits. Cette linguistique théorique a été en général négligée des grammairiens qui n'ont pas assez compris « que derrière les phénomènes spécifiquement grammaticaux dont ils essayaient de fixer les lois formelles, il leur fallait chercher à saisir le travail de l'esprit humain, dont les lois intimes et constantes se manifestent par l'infinie variété des faits linguistiques ». L'ouvrage publié par Wundt, en 1900, sur la psychologie du langage, constitue la première tentative de constituer une véritable linguistique théorique. S., après avoir rendu hommage à la valeur de l'œuvre de Wundt, en fait une critique assez longue qui se ramène essentiellement à ceci : Wundt a abordé tous les problèmes présentant un intérêt psychologique et négligé ce qui lui a paru être spécialement du domaine de la grammaire : « *il n'a pas compris l'importance du problème grammatical* », c'est-à-dire du problème qui se pose lorsqu'on considère le langage lui-même comme organisme linguistique, l'homme comme subissant les lois de son langage.

S. s'occupe spécialement du langage parlé. Il définit le langage en général « l'ensemble des moyens dont un être psychophysique se sert pour exprimer ses pensées »; il insiste sur ce point que langage implique réflexion, pensée, volonté, et il corrige ce que la définition qui précède a d'un peu trop large en excluant du langage toute expression symbolique qui exige, pour être comprise, une interprétation, un travail intellectuel. Il distingue dans le langage deux ordres de facteurs, le *facteur grammatical* et les *facteurs extragrammaticaux* (particularités, accidents individuels d'expression) : par le premier, la linguistique théorique ressortit à la psychologie collective, par les seconds, elle se rattache à la psychologie individuelle. Il existe, quoiqu'on puisse difficilement l'observer à l'état pur, un langage prégrammatical, affectif, dont l'étude doit précéder celle du langage organisé, intellectuel.

S. considère surtout ce dernier. Il distingue d'abord entre les *états* et les *évolutions* du langage, puis entre la *forme de la pensée* et la *convention*. Il rattache à la convention les sons, la partie matérielle

du langage, à la forme le lexique (entendu abstraitement), les déterminations que les procédés grammaticaux ajoutent aux mots (verbe, substantif, mode, personne, etc.) les procédés de flexion, dérivation, composition. Il n'y a, dit-il à propos du lexique, aucune relation nécessaire entre l'idée du cheval et les deux syllabes du mot *cheval* auquel cette idée est associée; « au lieu de *cheval*, rien n'empêche d'imaginer une autre combinaison de signes articulatoires, ou même de n'en imaginer aucune et de penser seulement un symbole algébrique, un *a* ou un *x* qui serait le substitut abstrait et général du signe quelconque dans lequel cette idée se réalise. Nous distinguons donc entre l'aspect matériel, concret et *conventionnel* du lexique, et son aspect abstrait ou algébrique, sa forme en un mot ». Pour S. il y a identité absolue entre la pensée et la grammaire, et si la grammaire ne paraît pas être toujours le correspondant exact de la pensée, cela tient à ce que le langage grammatical plonge dans le langage pré-grammatical et affectif et ne peut exprimer correctement les choses plus pressenties que pensées, les associations vagues, les mouvements émotifs qui ressortissent spécialement à cette dernière espèce de langage. Il nous semble qu'ici l'auteur sépare artificiellement et à l'excès le langage grammatical et le langage non grammatical.

A cette forme abstraite du langage organisé qui est la forme même de la pensée, S. rattache la *morphologie générale*; à la convention il rattache la *science des sons*. Considérant maintenant la division en états et évolutions, il distingue d'une part une *morphologie statique* et une *morphologie évolutive*, d'autre part une *phonologie* (états) et une *phonétique* (évolutions). Il montre, d'après le principe de l'*emboîtement* qui exige que les divers sciences soient emboîtées les unes dans les autres, que les problèmes soient sériés de manière que la solution du premier prépare celle du second, etc., suivant quel ordre doivent être abordées ces diverses sciences et les parties qu'il y distingue.

L'ouvrage de S. est, dans son ensemble, remarquablement systématique et parfois un peu trop abstrait. Bien que l'auteur se soit proposé de fournir simplement un plan d'études, on y trouvera en maintes occasions de très intéressants et très judicieux détails, notamment sur les facteurs psychologiques qui interviennent dans le langage et là même où d'ordinaire les linguistes sont disposés à n'admettre que des influences physiques ou physiologiques, comme, par exemple, dans le cas des transformations phonétiques lentes.

B. BOURDON.

R. Dodge. — AN EXPERIMENTAL STUDY OF VISUAL FIXATION (*The Psychol. Review, Monograph Supplements*, nº 35, novembre), 95 p.

Dodge montre qu'il n'y a jamais dans la vision normale absolue

immobilisation de l'œil. Il parle, en conséquence, de « *champ de fixation* » en entendant par là cette partie du champ du regard qui est parcourue par le point de regard pendant les petits mouvements (« *mouvements de fixation* ») qui accompagnent ce qu'on appelle usuellement la fixation. Parmi les causes qui s'opposent à une immobilisation absolue des yeux, D. cite la nature même de l'action musculaire (les tensions musculaires antagonistes ne s'équilibrent jamais pendant longtemps), les mouvements résultant des pulsations artérielles, de la respiration. Pour beaucoup de mouvements de la tête il existe des mouvements compensateurs des yeux, qui maintiennent une fixation remarquablement exacte; ces mouvements compensateurs sont coordonnés à ceux de la tête, ils ont leur origine dans la même impulsion que ces derniers et ne sont donc pas des réactions au mouvement apparent du champ visuel. Mais il existe aussi des mouvements de la tête (et du corps) à l'égard desquels il ne se produit pas de compensation et qui sont des causes de troubles de la fixation. D. cite encore des motifs visuels probables de mouvements de fixation des yeux; tels sont la fatigue rétinienne et la nécessité de corriger les inexactitudes de la coordination binoculaire.

Il résulte de ce qui précède qu'il n'existe pas de centre fonctionnel rétinien au sens d'un *point* rétinien qui correspondrait au point d'intérêt. Pour tout objet de regard il y a plusieurs positions rétiniennes pratiquement équivalentes. Non seulement une partie d'un objet de regard peut être située en dehors de la fovea, mais on peut prouver que la vision extra-fovéale peut dans certains cas être le facteur déterminant pour maintenir la fixation.

Deux des conclusions de D. sont les suivantes :

1. L'hypothèse d'un point de fixation intrafovéal, différencié de tous les autres points rétiniens comme point de la vision la plus nette et avec lequel tous les autres points rétiniens seraient en relation par un système d'impulsions motrices calculées pour amener chaque point d'intérêt au point de fixation, ne représente pas les faits.

2. Tout champ visuel comprend une surface centrale plus nette. Mais cette surface se fond sans limites tranchées dans une surface périphérique moins nette.

La fixation est adéquate quand elle est suffisamment exacte et longue pour produire une perception nette de l'objet regardé. Le problème se pose alors de savoir avec quelle vitesse, dans des conditions favorables, des fixations adéquates peuvent se succéder. Chaque excitation rétinienne nouvelle a à compter pour son développement avec le résidu de celle qui l'a précédée et présente une période d'incubation. D. donne à l'ensemble du développement d'une nouvelle excitation le nom de *processus de clarification* (*Clearing-up Process*). Il étudie la durée de ce développement et, à cette occasion, expose d'intéressantes remarques relatives aux temps d'exposition

qui conviennent dans les expériences tachistoscopiques. Il considère l'influence exercée sur le processus de clarification par les champs qui précèdent et suivent la vision de l'objet. La durée d'exposition nécessaire pour avoir une clarification parfaite varie avec l'éclairage des champs précédant et suivant; elle dépend aussi de la complexité de ces champs.

D. montre ensuite l'importance de la vision extra-fovéale dans la lecture et dans toute perception visuelle. En raison de cette importance, une question se pose : Les relations spatiales du champ visuel total sont-elles déterminées par son rapport à la fovea ou bien l'objet de regard n'est-il pas plutôt déterminé dans ses relations spatiales par sa position apparente dans le champ visuel total? D. examine cette question et expose à ce propos une théorie génétique de l'organisation spatiale des éléments rétiniens.

Dans un appendice il décrit finalement la technique qu'il suit pour photographier les mouvements des yeux. Il utilise dans ce but la réflexion cornéenne.

B. Bourdon.

Paulin Malapert. — Leçons de philosophie, tome II. *Morale. Logique. Métaphysique.* 1 vol. in-f°, 592 p., Juven.

M. Paulin Malapert fait paraître le second volume de son cours de philosophie. Le meilleur éloge qu'on puisse en faire est de dire qu'il est le digne complément du premier volume. Il l'est en effet avec une clarté, une élégance et un charme, qui en font, en même temps qu'un excellent manuel, un livre d'une lecture très attachante. M. Malapert est un esprit critique qui sait exposer les doctrines les plus diverses en les mettant chacune à sa place et donner les siennes propres en laissant à l'esprit la liberté d'en chercher d'autres. On ne peut que le louer d'avoir réussi, en métaphysique particulièrement, à suggérer bien plus qu'à imposer des solutions. Pour ce qui est de sa Morale et de sa Logique, il a su, tout en restant fidèle à la tradition, les renouveler de tout l'acquis des travaux contemporains.

Paul Gaultier.

R. Hourticq. — Leçons de logique et de morale. Henry Paulin et Cie, Paris.

Ce livre est un excellent manuel, simple, clair et intéressant. Les méthodes de la recherche scientifique y sont étudiées dans un esprit positif, de même que la morale. Cette dernière partie résume en beaucoup de points l'enseignement de M. Durkheim. Elle met à contribution dans la question de nos devoirs les constatations de la

science sociale. C'est une innovation intéressante dans un livre de classe et qu'il importe de signaler.

PAUL GAULTIER.

I. — **Élie Reclus**. — LES CROYANCES POPULAIRES. Paris, Giard et Brière, 1908.

II. — **Georges Deherme**. — L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE. Paris, Bloud et Cie, 1908.

I. — M. Maurice Vernes a pris le soin de publier sous ce titre, *Les Croyances populaires*, les leçons professées par feu Élie Reclus à l'Université nouvelle de Bruxelles. La pensée maîtresse en est que, selon les paroles mêmes de Reclus, « les croyances populaires constituent la religion universelle, celle de tous les peuples dans tous les temps et tous les lieux », ou selon les paroles de M. Vernes, mises aussi en épigraphe, que « le fait religieux primitif, essentiel, demeure constant et semblable à lui-même, malgré les variations apparentes de la théorie ». Je n'y saurais contredire absolument. « Le fétichisme, ai-je écrit de mon côté, est au fond de tous les cultes; il préside à la naissance des religions, il les accompagne dans leur triomphe, et survit à leur ruine. » Je crains cependant que notre définition du fait religieux ne reste incomplète, à nous en tenir aux croyances populaires. Elles ne nous en donnent pas le riche développement et ne manifestent guère qu'un seul de ses éléments constitutifs, la crainte. *Timor facit deos*. Les leçons de Reclus semblent n'être qu'une illustration de cette formule ancienne. Mais la peur n'explique pas mieux toute la religion que l'instinct sexuel n'explique toute l'esthétique.

Cette réserve faite, j'ai hâte de reconnaître la grande part de vérités que l'ouvrage enferme, et d'en louer l'érudition patiente, les aperçus curieux, neufs ou rajeunis (ainsi les pages sur l'Arlequin, sur *l'Erlkönig* de la ballade qui serait le *Hell-König*, sur l'ombre et le reflet, sur l'orgueil juif dans l'invention du péché originel, etc.), exposés dans une langue très vivante, que vient gâter, par malheur, une affectation de trivialité souvent fâcheuse.

II. — Bien que l'ouvrage de M. G. Deherme, qui est d'abord une histoire de nos colonies africaines et une étude pratique, sorte du cadre de cette *Revue*, je crois devoir le signaler à nos lecteurs. Il se place, d'ailleurs, naturellement auprès de l'ouvrage de Reclus, auquel il ajoute et corrige peut-être en quelque partie, les critiques et les conclusions de M. Deherme s'appuyant sur une « psychologie du noir », que nous retrouvons ici avec ses croyances, ses coutumes, son fétichisme, et l'ajoute, situé dans son milieu, tandis que les faits jetés un peu en paquet dans le travail de Reclus, et abstraits des conditions sociales qui les définissent, ne sont pas toujours également comparables et démonstratifs.

Fétichisme et esclavage, voilà, constate M. Deherme, les deux traits essentiels des sociétés de noirs, autant que le mot de société convient ici. « Le noir n'a pu, écrit-il, avec sa mentalité fétichiste, constituer un groupe social plus étendu que la famille, une organisation économique plus perfectionnée que l'esclavage,... d'autres agglomérations politiques que le troupeau rassemblé par la peur ou la bande coalisée provisoirement pour le pillage. » Son fétichisme, qui se traduit dans ses pratiques de sorcellerie, dans ses « preuves » judiciaires, dans sa médecine, se trouve lié à l'impossibilité, signalée pareillement par Reclus, de concevoir aucun fait général, même la mort : elle lui semble due à une volonté particulière. Et qui peut vouloir la mort d'un autre, sinon le sorcier ? « Autour de lui le noir n'aperçoit que des faits concrets et des volontés particulières. »

Sa faculté caractéristique, selon M. Deherme, c'est *l'affection*. Il nous parle de sa musique monotone, bornée au rythme, de la danse, où il excelle, et je relève ici quelques pages qui intéressent l'esthétique. J'aurais à noter encore des considérations sur l'influence, bienfaisante en somme, de l'islamisme dans les sociétés noires, sur le totémisme, tel qu'on le rencontre en Afrique, etc. Au sujet du totémisme, il se peut que les observations de M. Deherme, prises sur le vivant, contrarient certaines théories. Mais je ne saurais entrer dans l'examen de cette question, et je n'ai voulu que dire l'intérêt de son ouvrage, qui est d'un homme d'initiative et de bonne volonté. Les purs théoriciens feront sagement d'y prendre quelques leçons.

L. Arréat.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. Dubufe. — *La valeur de l'art.* In-12, Paris, Flammarion.

L. Duguit. — *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État.* In-12, Paris, F. Alcan.

P. Rousselot. — *L'intellectualisme de saint Thomas.* In-8, Paris, F. Alcan.

P. Milliet. — *La Dynamis et les trois âmes.* In-12, Paris, Sanset.

Washburn. Shinn. — *Notes on the Development of a Child. II. The development of the senses.* In-8, Berkeley. Univ. Press.

Marty. — *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie.* I Bd. Halle, Niémeyer.

P. Barth. *Die Ston.* In-8, Stuttgart, Frommann.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LES PROBLÈMES ACTUELS DE L'INSTINCT

Extension du terme d'instinct. — L' « instinct » est un terme communément employé pour désigner la tendance à certains actes chez les êtres vivants; mais il n'est peut-être pas de mot qui ait reçu des significations plus différentes, dont l'extension ait subi plus de vicissitudes.

A la suite de la métaphysique cartésienne, nombreux ont été les penseurs et les naturalistes qui, préoccupés de tracer un infranchissable fossé entre l'homme, doué d'une âme immortelle, et les animaux, réduits à leur corps périssable, ont différencié de ce point de vue les actes de l'un et des autres. Au premier était réservée l'intelligence, les animaux n'étant que des automates réglés par une intelligence supérieure; l'instinct, dans cette conception, c'est le jeu admirable des rouages de la machine animale capable de se mouvoir et d'agir, œuvre parfaite de la divinité, intégrée dans l'immense harmonie providentielle. C'est bien là encore la conception de Buffon.

Mais les naturalistes ne tardent pas à montrer que beaucoup d'actes exécutés par des animaux supérieurs ne sont pas plus automatiques que les actes humains; dès lors les actes des animaux ne sont plus tous des instincts, et l'extension du terme doit être limitée, tout au moins au sommet de l'échelle animale. D'autre part, les physiologistes, au cours de leurs expériences relatives au mécanisme des phénomènes vitaux, mettent en évidence l'existence de circuits nerveux reliant les excitations aux réactions comme des causes à des effets, d'arcs réflexes soumis à un déterminisme rigoureux, expliquables sans intervention de la Providence; et les réflexes à leur tour limitent dans le bas l'extension des instincts.

Et, peu à peu, ces derniers se trouvent éliminés du domaine scientifique, car, du point de vue de leur mécanisme, tous les actes apparaissent aux physiologistes comme des réflexes plus ou moins

compliqués, cependant que, du point de vue de leur adaptation, ils apparaissent à un grand nombre de naturalistes comme des manifestations d'intelligence et de conscience.

Pendant que Romanes [1] décrit ce qu'il considère presque comme des phénomènes vraisemblables d'intelligence chez les Protozoaires, chez un *Actinophrys*, Bickel [2] appelle réflexes tous les actes, même spontanés, des Vertébrés.

Il y a plus. Depuis quelques années certains biologistes, courageusement attelés à la belle tâche de réduire tous les phénomènes vitaux à des processus physico-chimiques, ont fait porter leur effort jusque sur les attitudes et les actes; sans se préoccuper du système nerveux, comme le faisaient les physiologistes qui y liaient la notion de réflexe; ils veulent voir dans les manifestations de la pseudo-activité des animaux le simple résultat passivement subi de l'action des facteurs externes : le papillon qui vole vers la lampe subit l'action de la lumière comme la racine subit l'action de la pesanteur, comme le mercure se dilate dans le réservoir d'un thermomètre sous l'action de la chaleur. Dès lors c'est la notion de tropisme — notion que Lœb [3] fait passer du règne végétal au règne animal — qui tend à envahir tout le domaine des actes des animaux. Et on voit O. zur Strassen [4] paraître tenter l'analyse purement physico-chimique de tous les actes, y compris ceux qu'on appelle intelligents. Le terme de tropisme tend donc à se substituer au terme de réflexe; et le phénomène constaté, à la saison du rut, chez la grenouille mâle qui serre de ses pattes antérieures les objets qu'on lui présente, pour les lâcher bientôt, et qui serre

1. Romanes, *L'intelligence des animaux*, I, 18 (F. Alcan).

2. Adolf Bickel, Beitræge zu der Lehre von den Bewegungen der Wirbelthiere *Arch. für die ges. Physiol.*, 1896, LXV, 205-248.

3. J. Lœb, Die Orientierung der Tiere gegen das Licht, — gegen die Schwerkraft der Erde. *Sitzungsberichte der phys. med. Gesellschaft* zu Würzburg, 1888, 1, 5. — *Der Heliotropismus der Tiere und seine Uebereinstimmung mit dem Heliotropismus der Pflanzen*, 1889. — Weitere Untersuchungen über den Heliotropismus der Tiere. *Arch. f. d. ges. Ph.*, 1890, XLVII, 391. — Ueber Geotropismus bei Tieren. *Id.*, 1891, XLIX, 177. — Ueber künstliche Unwandlung positiver heliotropischer Tiere in negativ heliotropische und umgekehrt. *Id.*, 1893, LIV, 81. — Beitræge zur Gehirn-physiologie der Würmer. *Id.*, 1894, LVI, 247. — Zur Theorie der physiologischen Licht-und Schwerkraftwirkungen. *Id.*, 1897, LXVI, 439. — *Comparative physiology of the brain and comparative psychology*, New-York, 1900. — *La dynamique des phénomènes de la vie*, trad. franç., Paris, 1907.

4. O. zur Strassen. Ueber die neuere Tierpsychologie. *79e Versammlung deutscher Naturforscher und Ærtzte*, Dresde, 1907. Broch. in-8°, 1908.

ainsi le corps de la femelle dans l'accouplement, sans plus le lâcher de longues heures cette fois, ce phénomène, autrefois rattaché à l'instinct sexuel, et devenu un « réflexe d'embrassement », n'est plus qu'une manifestation de stéréotropisme positif pour Lœb[1]. Quand des papillons se brûlent à la flamme, Romanes invoque leur curiosité dangereuse; on y substitue le réflexe mésadapté, puis le phototropisme néfaste. Les phénomènes sont ainsi ballottés d'une terminologie à une autre, suivant les préoccupations, les tendances des savants.

Mais, si l'un fait procéder tous les actes de phénomènes mentaux, si l'autre ne voit en tous que leur mécanisme nerveux, et que le troisième les réduise à des processus physico-chimiques, il sera facile, pourtant, de s'entendre, si tous trois veulent bien convenir que les phénomènes mentaux se ramènent à des mécanismes nerveux, ces derniers n'étant, en dernière analyse, que des processus physico-chimiques, comme le rappelle Soury[2], et comme c'est en réalité l'affirmation, un peu banale, de Zur Strassen. Seulement, si tous les phénomènes mentaux sont nerveux, tous les nerveux ne sont point mentaux; si tous les phénomènes nerveux sont physico-chimiques, tous les physico-chimiques ne sont pas nerveux. Aussi le partisan des tropismes prétend-il se passer des phénomènes nerveux, le partisan des réflexes des phénomènes mentaux; et le désaccord des terminologies rencontre des divergences plus profondes. Les heurts s'effectuent principalement autour de ces deux problèmes : l'intervention du système nerveux; l'intervention de la mentalité. Le tropisme monte à l'assaut du réflexe, le réflexe à l'assaut de l'intelligence, mais l'instinct est tour à tour englobé par un terme ou par l'autre; son individualité sombre et, dans la psychologie comparée contemporaine, il tend à disparaître[3] : dans le langage objectif qu'ont proposé Bethe, Beer, Uexküll, etc., les tropismes deviennent des antitypies (réactions par voie protoplasmique), les réflexes sont les antikinèses stéréotypées, et les

1. Lœb, *Dynamique*, p. 289.

2. Jules Soury, Vie psychique des fourmis et des abeilles, Automate et esprit. *L'intermédiaire des biologistes*, 1898, n°s 14 et 15, 310-319, 339-347.

3. Le mot d'instinct, comme bien d'autres d'ailleurs, est déclaré inutile et dangereux par G. Bohn, qui décrète leur suppression : Causes actuelles et causes passées. *Revue scientifique*, 1905, 1er févr. p. 354.

actes intelligents, antikinèses modifiables, s'appellent des antiklises. Mais il n'y a pas de mot pour l'acte instinctif.

Les définitions de l'Instinct. — L'extension de l'instinct varie donc, suivant les auteurs, dans des proportions énormes, et on peut retrouver à l'heure actuelle des partisans convaincus pour toutes les conceptions. Ne voit-on pas persister chez l'admirable observateur qu'est J.-H. Fabre, la conception de Buffon?

Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir tous ceux qui utilisent le terme d'instinct le définir à leur façon, et il ne faut pas s'étonner non plus de la divergence de toutes les définitions. Ce serait un tableau, peut-être amusant, plutôt fastidieux, que celui de toutes ces définitions qu'il faudrait aligner par centaines. Nous nous contenterons de dégager les principaux éléments qui s'y trouvent impliqués.

Il faut mettre à part tout d'abord les conceptions de l'instinct qui relèvent de préoccupations métaphysiques ou religieuses : s'il n'est plus une forme d'intervention de la Providence tirant, en quelque sorte, les fils d'une marionnette animale, l'instinct devient chez Cuvier[1] « une sorte de rêve, de vision » qui détermine à l'action, ou pour Flourens[2] « une force purement organique » qui remplace l'intelligence, force qui paraîtra même parfois supérieure à l'intelligence, parce que divine[3]; se rapprochant du « rêve » de Cuvier, et donnant à la connaissance le pas sur la tendance, Bergson, du point de vue philosophique, voit dans l'instinct la manifestation d'une sympathie profonde entre les choses, il en fait une « intuition » fournissant d'emblée une connaissance plus parfaite que l'intelligence elle-même[4].

D'un point de vue plus scientifique, l'instinct est en général défini par des caractères qui lui appartiennent en propre, mais les caractères invoqués sont souvent du domaine subjectif et dès lors il est impossible de s'entendre. Lorsqu'on veut opposer l'instinct à l'intelligence, on fait du premier une tendance automatique inconsciente; lorsqu'on le veut opposer au contraire au réflexe, on le doue de la conscience; parfois enfin on admet des modalités

1. Cuvier, *Règne animal*, 3e éd., 1836. Introduction, p. 27.
2. Flourens, *Histoire des travaux et des idées de Buffon*, 2e éd. 1850, p. 122.
3. A. Fée, *Études philosophiques sur l'instinct chez les animaux*, 1853.
4. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, F. Alcan, 1907, 188 sqq.

diverses de la conscience, et l'on caractérise l'instinct par l'une d'elles.

Weismann oppose aux actes de pleine conscience les réflexes et les instincts, lesquels ne diffèrent que de complexité[1]; pour E. Perrier[2], l'instinct est l' « aptitude à reproduire (certaines opérations) en dehors de toute conscience », et un acte primitivement intelligent sera dit instinctif lorsqu'il sera « sorti de la conscience »; et Forel fait de l'instinct le « raisonnement automatisé », c'est-à-dire « devenu inconscient ».

Au contraire, Romanes déclare que « l'instinct comprend l'action réflexe en y ajoutant la conscience. C'est donc, ajoute-t-il, un terme générique qui comprend toutes les facultés de l'esprit qui participent à l'action consciente et adaptée, lorsqu'elle se produit antérieurement à l'expérience individuelle, sans connaissance du rapport des moyens et de la fin, et sous l'influence des circonstances qui se répètent sans cesse, et à chacune desquelles elle s'adapte toujours de la même manière dans toute l'espèce »[3]. L'instinct est encore conscient pour Alice Hamlin qui en fait « un complexus d'états de conscience où les éléments représentatifs sont plus ou moins rejetés au second plan par l'intensité des états fonctionnels et des tendances à des actes que l'animal accomplit sans connaissance de leur but, et au moyen d'un mécanisme préétabli dans sa structure organique »[4].

Wassman distingue les instincts des actes intelligents, qui impliquent une âme et sont propres à l'homme « que Dieu a fait à son image », en ce qu'ils reposent uniquement sur les données des sens, sans prévision des résultats, et il les distingue des réflexes en ce qu'ils sont accompagnés d'une impression sensorielle; élément psychique[5]. Dahl[6] n'admet pas que l'instinct ne soit qu'un

1. Weismann, *Vortræge ueber Descendeztheorie, gehalten an der Universität zu Freiburg im B.*, II, Confér. VIII, 159-181. Cf. E. Maigre, La nature et la genèse des instincts d'après Weissman, *Année psychologique*, 1907, XIII, 230 sqq.

2. Edmond Perrier, *Anatomie et physiologie animales*, 1882, 216. Cf. aussi *Traité de zoologie*, I, 351-371, 288.

3. Romanes, *L'intelligence des animaux*, trad. fr., I, 15.

4. Alice J. Hamlin. On attempt at a psychology of instinct, *Mind*, 1897, N. S, VI, 59-70

5. Erich Wassman, *Instinkt und Intelligenz im Thierreich, Ein kritischer Beitrag zur modernen Tierpsychologie*, 1897.

6. Friedrich Dahl. Die Definition des Begriffs « Instinkt », *Zoologischer Anzeiger*, 1907, XXXII, n° 1, et n°s 15, 16, 408.

réflexe plus compliqué, et il y voit « la somme des sentiments de plaisir et déplaisir (*Lust und Unlust*) que l'animal a reçus de ses parents, et qui a pour conséquence une action déterminée, utile à la conservation de l'espèce ».

On voit qu'il paraît difficile de s'entendre sur ces conceptions diverses et en partie contradictoires de l'instinct, où l'attention se porte, tantôt sur la tendance motrice, et tantôt sur les facteurs psychiques de cette tendance. Il est donc inutile d'augmenter par de nouvelles citations le chaos de ces définitions et préférable de se tourner vers les caractères exclusivement objectifs, dont quelques-uns se rencontrent déjà dans les définitions précédentes.

Alors que l'acte réflexe n'est qu'une réaction partielle de l'organisme, l'instinct est une tendance innée à des actes généraux, héritée avec la structure anatomique, et maintenue à cause de son utilité, pour H. R. Marshall[1]. Pour Milne Edwards, c'est « une disposition mentale qui rend divers animaux aptes à accomplir certains actes sans avoir appris à les faire »[2]. Les actes d'instinct, dit Hachet-Souplet, sont ceux « qui se produisent toujours de la même façon, dans les mêmes circonstances chez tous les sujets connus d'une même espèce, et sont, par conséquent, héréditaires »[3].

Claparède[4] déclare : « Tous les biologistes sont d'accord, je crois, pour définir l'acte instinctif, un acte adapté, accompli, sans avoir été appris, d'une façon uniforme, par tous les individus d'une même espèce, sans connaissance du but auquel il tend, ni de la relation qu'il y a entre ce but et les moyens mis en œuvre pour l'atteindre »; puis, pour différencier l'instinct ainsi défini du réflexe, montrant d'ailleurs très justement la différence des points de vue physiologique, qui fait de l'instinct une variété de réflexe, et biologique, qui fait du réflexe une variété d'instinct, il donne une série de critères différentiels presque tous objectifs : Le réflexe est un mouvement partiel, rigide, indépendant des autres et de la

1. H. Rutgers Marshall. *Instinct and Reason, an essay concerning the relation of instinct to reason, with some special study of religion*, New-York, 1898.

2. Milne Edwards. *Leçons sur la physiologie et l'anatomie comparée des animaux*, 1880, XIII, 429.

3. Hachet-Souplet, Le critérium de l'instinct, *Bull. de l'Inst. gén. psych.*, 1907, n° 1-2, 73.

4. Claparède, Esquisse d'une théorie biologique du sommeil. *Archives de Psychologie*, t. IV, n°s 15-16 (1905), 279.

disposition interne, non plastique, non mental, limité à la réponse au stimulus spécifique, sous forme de réaction simple; l'instinct au contraire est un acte global et souple, avec dépendance mutuelle, nécessité d'une disposition interne, plus ou moins plastique, mental, dépassant la réponse aux stimuli qui, par association, peuvent se trouver différents des stimuli primaires, et produisant en fin de compte des réactions coordonnées.

Une des définitions les plus nettes et les plus satisfaisantes enfin est donnée par Lloyd Morgan, qui en fait une impulsivité psychologique innée, conduisant à une activité congénitale adaptée, coordonnée, de tout l'ensemble de l'organisme, spécifique, accomplie de façon similaire par tous les membres d'un même groupe, liée à des circonstances spéciales fréquentes ou essentielles à la continuité de la race, souvent périodique dans le développement et sériale dans le caractère [1].

La recherche des critères de l'instinct. — On pourrait à coup sûr, en reprenant les définitions qui ont été données de l'instinct, reconstituer un ensemble de caractères adéquat aux actes qualifiés d'instinctifs. Mais il est plus simple de se mettre d'emblée en face des faits concrets et de les interroger impartialement.

Notons tout de suite, à cet égard, que si l'on ne s'entend que peu sur les questions de définition, on s'entend malgré tout beaucoup mieux sur la désignation des actes concrets : Lorsqu'une araignée tisse sa toile, on pourra parler de réflexe, de tropisme même, s'extasier sur la Providence, ou admirer l'intelligence de l'animal, mais, malgré tout on se comprendra très bien lorsqu'on parlera de son instinct de tissage. Les divergences tiennent à ce que l'on fait intervenir dans les définitions des considérations sur la nature intime de l'instinct, qui, à l'heure actuelle, nous échappe totalement, tandis que, pour la dénomination d'un acte, on ne fait généralement attention qu'à ses caractères objectifs.

Il nous paraîtrait donc tout à fait regrettable de renoncer à un terme qui a la force énorme de l'âge et qu'en réalité les auteurs emploieront toujours, tant il est évoqué par le spectacle de certains actes, en particulier ceux des insectes. Mieux vaut dans ces condi-

1. C. Lloyd Morgan. Some definition of Instinct. *Nat. Science*, 1895, VI, 321-329.

tions canaliser l'emploi un peu irrégulier du terme, en précisant son cours, plutôt que de détourner les yeux et de croire que cela suffit pour assurer sa disparition [1].

Voyons donc quels sont les caractères des actes qu'on s'accorde le plus généralement à appeler des instincts, et prenons le cas de l'araignée tissant sa toile. Voici une *Epeira diademata* sortie depuis peu du cocon maternel, et qui pour la première fois construit une toile; sans en avoir jamais vu, elle grimpe dans les feuilles de lierre qui tapissent un mur, fixe quelques fils isolés sur des feuilles proéminentes et formant cadre, puis, dans ce cadre, elle tisse la toile faite de rayons en étoile et de cercles concentriques; elle s'assure une retraite dans des feuilles rapprochées et vient se placer au milieu de son œuvre en attendant que des diptères s'y laissent prendre.

L'acte n'est pas appris, il répond donc à une tendance innée. Il atteint immédiatement son *summum* de perfection — car, si l'on détruit la toile, elle sera refaite à peu près identique — et il n'emprunte donc rien de l'expérience. Enfin il n'est pas individuel, car n'importe quel individu de la même espèce se comporte sensiblement de même dans de telles circonstances, et la forme de la toile est caractéristique des Epeires; il est en réalité spécifique. *Tendance innée se traduisant en un acte spécifique atteignant d'emblée son summum de perfection*, voilà trois caractères objectivement constatables.

Seuls se refuseront à admettre ces caractères ceux qui tiennent comme Wasmann à appeler instincts tous les actes des animaux, quels qu'ils soient; mais comme cette dernière définition ne signifie plus rien, on peut considérer ces caractères comme nécessaires pour justifier l'emploi du terme d'instinct. Un acte acquis par expérience, un acte individuel, un acte susceptible de se perfectionner au fur et à mesure, ne sont pas des instincts. — La limitation de ce côté est très nette. De l'autre, elle est encore insuffisante, car les caractères que nous avons indiqués peuvent être vrais des

1. M. Bohn, dont les enthousiasmes sont excessifs, rêve, quant à lui, de guillotiner les mots : « Il ne suffit pas, dit-il, de déposséder les mots de leur signification anthropomorphique, il faut supprimer ces mots eux-mêmes ». Et il déclare ces mots dangereux « parce que beaucoup s'en contentent pour expliquer les phénomènes observés ». Mais, si l'on entrait dans cette voie, ce serait la terreur du langage, car quels sont les mots qui ne sont jamais pris pour des explications? Et le tropisme serait-il plus innocent que l'instinct? (Bohn, *loc. cit.*, p. 356.

actes qu'on s'accorde à considérer comme des réflexes typiques.

Envisageons donc des exemples concrets :

On coupe le fémur de la patte sauteuse d'un Locustide, un *Platycleis grisea*, par exemple, ce dernier aussitôt autotomise son moignon; on porte sur le nerf de son autre patte sauteuse une irritation électrique, et il autotomise sa patte saine. On dit immédiatement que l'autotomie est un réflexe, c'est une réaction déterminée fatalement par une excitation définie, l'irritation du nerf, que cette irritation soit due au courant électrique ou à la section; et, chez un animal dont les centres nerveux sont en bon état, on peut l'obtenir à n'importe quel moment, dans n'importe quelles circonstances. On voit de suite les différences qui séparent cette réaction de l'instinct tisseur de notre Epeire; nous ne pourrons pas obtenir en tout temps, en toutes circonstances de cette dernière qu'elle se mette à fabriquer sa toile, et, si nous la prenons et la posons sur des feuilles de lierre dont la présence avait semblé déclancher l'instinct, elle se contentera de s'enfuir et de se cacher, veillant à ne pas se laisser reprendre. C'est que *l'instinct est une activité impliquant une série d'actes dont les modalités, qui ne sont entraînées fatalement par aucun stimulus isolé, restent en rapport avec les circonstances extérieures, et subissent l'influence des variations du milieu*; tandis que le réflexe est un acte partiel, presque un mouvement, provoqué par certains stimulus avec une telle rigueur qu'il se montre identique à lui-même en toutes circonstances.

Mais, en différenciant nettement l'instinct du réflexe, n'avons-nous pas doué le premier de caractères propres en réalité, dans leur adaptation aux circonstances variables du milieu, aux actes intelligents?

Reprenons le cas du *Platycleis*. Lorsqu'on saisit le Locustide par une patte sauteuse, il autotomise celle-ci en une seconde et, aussitôt, fait un bond, de son autre patte sauteuse restée libre, et s'enfuit. L'autotomie cette fois n'est plus un réflexe, elle fait partie de l'acte complexe de fuite dont elle est le prélude indispensable; elle varie en effet comme cet acte lui-même, et si l'on saisit la sauterelle par les deux pattes sauteuses ou si on la maintient à la fois par une patte sauteuse et par une autre partie du corps, l'autotomie ne se produit plus, tandis que toutes ces circonstances ne sont d'aucun effet sur le réflexe provoqué par l'irritation brutale du

nerf de la patte, à ce point qu'en coupant simultanément les deux fémurs, on voit en général simultanément tomber les deux moignons. Mais justement, pourra-t-on dire, ne s'agit-il pas dans un cas d'un réflexe, et dans l'autre d'un acte intelligent? Mais plaçons la sauterelle dans un filet, ce qui est une circonstance extraordinaire, et retenons-la par une patte sauteuse alors qu'elle ne pourra utilement s'enfuir; elle n'en autotomisera pas moins sa patte, sacrifice vain puisqu'elle est aussitôt retenue par les mailles et reprise définitivement cette fois : à peu près jamais, en effet, la deuxième patte sauteuse n'est autotomisée dans ces circonstances[1]. Il manque donc à son acte la faculté d'adaptation à des circonstances nouvelles, qui est la véritable caractéristique de l'acte intelligent. *L'acte instinctif dépend des circonstances, mais il manque de souplesse; ses variations peuvent être cataloguées, car elles répondent à un certain nombre de facteurs externes habituels; il restera rigide dans des conditions de milieu exigeant plus de plasticité.* L'Epeire tissera sa toile en la variant un peu suivant les points d'appui qu'elle trouvera, mais elle conservera le dessin général de sa trame; et, si on l'oblige à s'installer dans un milieu inhabituel où une autre forme de toile conviendrait mieux, elle ne s'adaptera pas à ces circonstances nouvelles, et mourra simplement de faim.

Et l'on constate, d'une manière générale, que plus parfaite est l'adaptation d'un acte à un complexus habituel de conditions, et plus cet acte reste figé dans une stéréotypie invariable, choquante dès que, par une intervention artificielle, on fait varier ces conditions.

La délimitation de l'instinct. — L'intinct peut donc désigner la tendance innée à des *catégories d'actes spécifiques, atteignant d'emblée et sans expérience préalable leur summum de perfection, se déroulant dans certaines conditions de milieu et présentant une dépendance relative vis-à-vis des circonstances, mais trop rigides, sinon dans les détails, du moins dans les grandes lignes, pour comporter une adaptation plastique à des facteurs nouveaux.*

1. H. Piéron. L'autotomie protectrice réflexe chez les orthoptères. L'autotomie évasive chez les orthoptères. *C. R. Soc. de Biologie*, 1907, LXIII, 463 et 571. Cf. aussi *C. R. Soc. de Biologie*, 1907, LXII, 863, 906; LXIII, 425, 461, 517; *C. R. Ac. des Sc.*, 1907, CXLIV, 1379; *Arch. int. de Physiol.*, V, n° 1, 110. — Dans toutes ces études, l'instinct est rangé dans les actes « volontaires », par opposition aux réflexes.

Mais, dans cette série de caractères, on insiste sur les uns ou sur les autres suivant qu'on veut opposer l'acte instinctif à l'acte réflexe ou à l'acte intelligent; on parlera de plasticité relative dans le premier cas, comme en font foi les modifications de la toile de l'Epeire suivant la position des points d'appui qu'elle rencontre; on parlera au contraire dans le second, comme nous l'avons fait, de l'excessive rigidité des actes, comme en témoigne l'incapacité de l'Epeire à réaliser en certains cas une toile d'une architecture différente, et telle que d'autres araignées en font, dans les conditions qu'on lui impose.

Le besoin de définir ainsi l'instinct surtout par opposition répond aux difficultés qu'on rencontre en pratique pour la désignation de certains actes d'un caractère douteux.

On peut, en effet, trouver dans l'étude des réflexes certains faits qui paraîtraient plutôt appartenir à des instincts, et dans les instincts, tantôt une excessive rigidité, caractéristique des réflexes, tantôt une souplesse d'adaptation plus propre aux manifestations d'intelligence.

Réflexe et Instinct. — Les réflexes semblent parfois compatibles avec une certaine discrimination sensorielle : Sherrington[1] a montré que, chez un chien à moelle sectionnée, la pression de la plante des pieds provoquait l'extension de la patte, la piqûre une flexion avec rétraction; l'excitation des poils en de certains points de la peau provoquait les mouvements de grattage (*scratsch reflex*), tandis que la pression en d'autres points, l'excitation par la chaleur et le poids ne provoquaient aucunement cette réaction. Et la réaction pouvait être empêchée par une excitation violente de la queue.

D'autre part, il peut exister une certaine variabilité du réflexe suivant les circonstances : lorsqu'on dépose une goutte d'acide sur le dos d'une grenouille décérébrée ou même décapitée, celle-ci tâche d'essuyer l'acide avec une patte; si on coupe cette patte, c'est avec l'autre qu'elle tâche de le faire.

Les actes réflexes peuvent enfin être complexes et coordonnés. En soulevant un chien à moelle sectionnée, comme le fit Goltz, on

1. C. S. Sherrington. Qualitative difference of spinal reflex corresponding with qualitative difference of cutaneous stimulus, *Journal of Physiology*, 1903, XXX, 39-46.

peut voir les membres postérieurs effectuer des mouvements de marche [1]. D'après Trachanoff même, et il est facile de voir que son assertion est exacte, des canards décapités peuvent nager, plonger et même voler; et un lapin, opéré par Küss, dont la tête avait été sectionnée avec soin en évitant les hémorragies, sauta de la table et parcourut la pièce.

De tels cas rendent la démarcation de l'instinct et du réflexe bien fragile; aussi soulèvent-ils des discussions, car les physiologistes qui les exposent emploient le terme de réflexe à cause de la localisation médullaire des centres de coordination motrice; et la localisation ne permet pas de définir la nature de l'acte, puisqu'il existe de nombreux réflexes corticaux. Aussi voit-on Pflüger aller jusqu'à dire que, chez la grenouille, ce que l'on appelle le « réflexe acide » est en réalité un acte conscient comme les autres. On en vient parfois presque à en faire un acte intelligent.

Néanmoins on peut, en considérant tous ces actes comme des réflexes, les distinguer néanmoins des instincts, non certes par une différence de nature, mais par une différence de degré dans leurs caractères; et le réflexe de fuite du lapin décapité n'est pas identique à ce que serait une fuite instinctive de cet animal sur laquelle les conditions de milieu influeraient bien davantage [2].

Instinct et Réflexe. — Mais alors n'allons-nous pas voir des actes généralement dits instinctifs présentant l'aspect de véritables réflexes par leur excessive régidité, leur indépendance vis-à-vis des circonstances.

Voici une *Argiope fasciata* qui, au moment de pondre dans le petit sac qu'elle a préparé, manque l'ouverture et laisse tomber ses œufs à terre; mais elle continue son ouvrage et achève de tisser son cocon vide.

1. Voir Phillippson. *L'autonomie et la centralisation dans le système nerveux des animaux*, Bruxelles, 1905.

2. L'instinct et le réflexe peuvent d'ailleurs se pénétrer mutuellement; un même acte peut être tantôt réflexe et tantôt instinctif, comme nous en avons vu un exemple dans les phénomènes d'autotomie. Uexküll décrit également un cas où le réflexe peut être différencié de l'acte plus complexe. Si, chez une libellule décapitée, on comprime le dernier anneau abdominal en poussant les pattes, ce qui fait perdre l'équilibre de l'animal, ou si l'on excite les ailes, le vol commence aussitôt l'excitation, et finit avec elle. Chez une libellule normale, le vol persiste toujours quelques minutes à l'excitation. Cf. J. von Uexküll. Der Gesamtreflex der Libellen, 7. Cong. intern. de Physiol., Heidelberg, 1907. *Archives intern. de Physiol.*, 1907.

Lorsqu'on retire au Pélopée, qui apporte des araignées dans la cellule qu'il a construite et où il a déposé son œuf, et les proies et l'œuf lui-même, l'hyménoptère n'en continue pas moins son approvisionnement et clôture la cellule après le même nombre de proies apportées que si tout était resté parfaitement en état.

Le *Sphex albisecta*, également, qui vient d'apporter dans le terrier un éphippigère destiné a nourrir sa larve quand elle sortira de l'œuf qu'il a pondu, ferme l'ouverture avec le même soin lorsque sa progéniture y est enfermée et lorsqu'elle a été enlevée au contraire avec l'orthoptère victime, alors même que le sphex vient de visiter son terrier pourtant vide.

La chenille du *Saturnia piri*, qui construit son cocon, continue l'ouvrage commencé sans revenir en arrière, alors qu'on a démoli ce qui avait été fait, et elle en périt au cours de la nymphose [1].

Les crabes oxyrhynques comme les *Hyas*, les *Inachus*, les *Stenorhynchus*, les *Maja*, se recouvrent d'algues, d'hydroïdes, de spongiaires, d'ascidies, etc., et adaptent leur revêtement à la couleur du milieu [2], prenant par exemple des algues vertes ou des algues rouges lorsque la couleur prédominante du milieu est verdâtre ou rougeâtre. Cet instinct de déguisement s'exerce aux dépens des matériaux qu'on leur fournit, et, si on leur donne des morceaux de papier blanc, comme H. Fol, on les voit s'en recouvrir, bien que leur déguisement, loin de les dissimuler, les rende cette fois plus apparents [3].

Privés d'ailleurs des connexions entre la chaîne ganglionnaire ventrale et les ganglions cérébroïdes, des *Maja squinado* peuvent encore se déguiser, nous dit Minkiewicz qui ne parle que de tropismes et de réflexes : « Si le crabe arrive à toucher avec ses pinces un morceau de papier ou une algue, on le voit souvent se déguiser, en exécutant toute la série des mouvements, sans en omettre un seul, et dans le même ordre que les Maja normales » [4].

1. Exemples empruntés à Fabre, *Souvenirs entomologiques*.

2. Carl W. S. Aurivillius. Die Maskirung der Oxyrhynchen Decapoden, *Acad. suéd.*, 1889; résumé in *Ann. Sc. natur. Zool.*, 1892, 7e s., XIII, 343 sqq.

3. Hermann Fol. L'instinct et l'intelligence, *Revue scientifique*, 1886, n° 7.

4. Romuald Minkiewicz. Analyse expérimentale de l'instinct de déguisement chez les Brachyures oxyrhynques, *Arch. de Zool. expér. et génér.*, 1907, VII, notes et revue, 12, 37-46. — P. Camboué (Psychique de la bête. L'araignée. *Rev. des Quest. Scient.*, 1894) a signalé le cas d'une Halabe dissimulant son cocon avec des détritus, et y mettant des parcelles brillantes de papier d'étain lorsque cela seulement était laissé à sa disposition.

Le *Cerceris ornata* donne à ses larves comme victime, un autre hyménoptère, un petit mellifère, l'Halycte : il fond sur sa proie quand cette dernière va pénétrer dans son terrier et la poignarde, puis il lui malaxe la nuque avec ses mandibules, atteignant les ganglions cérébroïdes, la laissant paralysée. Mais si l'on a placé une cloche sur le groupe du Cerceris et de l'Halycte et que le premier ne puisse emporter sa victime, resté en face d'elle, il recommence à la poignarder trois, quatre et cinq fois de suite, l'acte paraissant bien être (à Marchal qui a fait cette observation), un réflexe commandé par la vue de l'Halycte [1].

Dans ces cas, l'analyse de l'instinct semble le ramener à une série de réflexes indifférenciables des réflexes complexes tels que nous en avons cités; et, dans bien d'autres cas, on ne sait s'il faut évoquer un instinct véritable ou le simple jeu des réflexes pour interpréter, soit la recherche du milieu auquel ils ressemblent par les animaux mimétiques comme la recherche des feuilles vertes par la mante verte, des rameaux bruns par la mante brune, ou le changement de coloration caractéristique du mimétisme actif si répandu chez beaucoup d'animaux marins, des Pleuronectes, des Crustacés, etc. [2], et chez quelques animaux terrestres; ou certains phénomènes de phosphorescence; ou encore l'immobilisation protectrice, dont les uns font une ruse consistant en la « simulation de la mort », les autres un instinct, d'autres un simple réflexe [3]; ou divers autres moyens de défense, tels que les sécrétions toxiques et les saignées que Cuénot appelle « saignées réflexes » [4]; et même cette faculté curieuse qu'ont certains Hyménoptères femelles de pondre des œufs de femelles ou de mâles suivant la grandeur des loges dont disposeront les larves, décrite par Fabre

1. Paul Marchal. Sur l'instinct des *Cerceris ornata*, *Arch. de zool. expér.*, 1887, 2e s., t. V.

2. H. Piéron. Contribution à l'étude de l'activité animale. Activité réflexe ou volontaire, *Soc. de psych.*, 1907, *Journal de Psychologie*, 1908, 5e a., n° 1, 32-35. Sous la rubrique de l'activité volontaire sont rangés tous les actes non réductibles à un réflexe, c'est-à-dire à la fois instinctifs et intelligents, comme nous l'avons déjà signalé plus haut.

3. H. Piéron. Contribution à l'étude de l'immobilité protectrice, *C. R. Soc. de Biologie*, 1908, LXIV, 184 et 211.

4. L. Cuénot. La saignée réflexe et les moyens de défense de quelques insectes, *Arch. de Zool. expér.*, 1896, 3e s., IV, 655-689. L'émission de liquides vésicants, qui ne seraient autres que du sang dans un grand nombre de cas, se rencontre en particulier chez les timarques, les coccinelles, les galéruques et melœs, etc.

chez les Osmies, et qui paraît être en réalité très probablement un réflexe [1]; ou enfin les phénomènes de reconnaissance et d'orientation chez les fourmis, qualifiés par Bethe de « chémo-réflexes » de façon assurément abusive [2].

Fréquemment, d'ailleurs, des actes semblables au point de vue de leur résultat peuvent différer profondément dans leur mécanisme, dans leur comportement devant certaines variations des circonstances, comme l'autotomie des *Platycleis* nous en a fourni un exemple.

Mais une analyse assez complète des actes permet de déterminer en général sous quelle classe il convient mieux de les ranger, et, s'il existe des réflexes de déguisement chez les Oxyrhynques, ce qui mériterait d'être étudié encore de très près, il n'empêche que, dans les conditions normales, l'activité complexe du crabe qui se déguise dépasse le réflexe et, en se montrant assez rigide pour que nul ne soit plus tenté d'y faire intervenir de l'intelligence, répond bien aux caractères de l'instinct.

Instinct et Intelligence. — Mais en revanche, dans beaucoup d'instincts se manifeste une plasticité toute opposée.

On cite de nombreux cas où une larve d'insecte ne consent à se nourrir que d'un aliment exclusif et se laisse mourir de faim plutôt que de toucher à d'autres substances qui pourraient cependant fort bien lui convenir; de même les hyménoptères tueurs se spécialisent parfois à l'extrême dans le choix de leurs proies; mais cette spécialisation a des limites : si l'*Odynerus nidulator* chasse exclusivement la larve de la chysomèle du peuplier (*Lina populi*), si le *Sphex occitanica* ne chasse que des éphippigères femelles, le *Philanthus apivorus* que des abeilles, le *Caligurgus annulatus* que la *Lycosa narbonensis* ou Tarentule, si les autres Pompiles en général

1. P. Marchal. La reproduction et l'évolution des guêpes sociales. *Arch. de zool. expérim.*, 1896, IV, 1-100. Le changement du sexe des œufs pondus par les abeilles mères serait dû, soit à un simple fait de fatigue du réceptacle séminal au moment de la ponte, les œufs fécondés seuls donnant des femelles, soit à un réflexe de contraction du réceptacle séminal renfermant les spermatozoïdes, provoqué par la vue de la grandeur des loges.

2. Cf. H. Piéron. Mécanisme de la reconnaissance chez les fourmis, *C. R. Soc. de Biologie*, 1906, LXI, 471. Cf. aussi, pp. 385, 433, et *C. R. Ac. des Sc.*, 1906, CXLIII, 855-858. — L'adaptation à la recherche du nid chez les fourmis, *C. R. Soc. de Biol.*, 1907, LXII, 216. — Les remarquables observations de Forel, les récentes recherches de Turner s'opposent formellement à l'assertion de Bethe.

ne poursuivent que des espèces déterminées d'araignées, les Ammophiles chassent, comme les Eumènes, différentes espèces de chenilles, les Cerceris divers Curculionides, la plupart des Tachytes divers orthoptères, les Bembex des diptères absolument quelconques, et la *Monedula punctata* des proies de toutes sortes.

Le *Sphex flavipennis* paraît se limiter exclusivement aux Gryllides, mais parfois il s'attaque à des Acridiens [1], et, comme le montre Bouvier, les larves paraissent s'accommoder très bien des proies variées que leurs mères leur fournissent et même d'autres encore : la larve d'*Ammophila sericea* accepte des araignées au lieu de chenilles, celle de *Pelopœus spirifer* des criquets au lieu d'araignées; des larves de Bembex préfèrent même les orthoptères aux diptères, aux Eristales en particulier qui leur sont normalement destinés [2].

Les larves de lépidoptères sont souvent plus exclusives pour le choix de leur nourriture, comme par exemple les chenilles de *Catocala sponsa* ou de *Phalera bucephala*, mais beaucoup d'autres espèces sont polyphages, comme *Porthesia chysorrhœa* ou *Ocneria dispar* qu'on rencontre sur presque tous les arbres.

Et des espèces peuvent être alimentées avec une nourriture toute différente de leur nourriture habituelle, comme une *Zeuzera æsculi* élevée dans une pomme; le ver à soie lui-même peut fort bien se passer de mûrier et être élevé avec des feuilles de salade (laitue, pissenlit), comme l'a déjà noté A. Giard, et comme on en trouve confirmation dans l'intéressante étude d'Arnold Pictet [3].

Les instincts sont donc compatibles avec une certaine souplesse d'adaptation, et on pourrait encore citer à cet égard le cas cité par Giard [4], — d'abeilles venant au début de juin sur les saules défleuris dont elles avaient visité les chatons pour y recueillir cette fois une miellée animale, en emportant le liquide sucré qui perle à l'extrémité des larves et des nymphes de la Psylle du saule, — si justement l'activité des abeilles ne prêtait à des discussions très

1. Les observations de Fabre en font foi; l'exclusivité absolue des proies pour chaque espèce est d'ailleurs soutenue malgré tout par W. H. Ashmead, The habits of aculeata Hymenoptera, *Psyche*, 1894, 9, 39, 59 et 75.

2. Bouvier. Les habitudes des Bembex. *Année psychologique*, 1901, VI, 63.

3. Arnold Pictet. Influence de l'alimentation et de l'humidité sur la variation des papillons. *Mémoires de la Soc. de Phys. et d'Hist. nat. de Genève*. XXXV, p. 1, 45 sqq.

4. A. Giard, *Feuille des jeunes naturalistes*.

délicates. G. Bonnier a exposé nombre de faits extrêmement intéressants d'adaptation des abeilles à des circonstance nouvelles, qui lui paraissent impliquer l'intelligence, le raisonnement même, avec cette particularité curieuse que l'individu isolé est livré à la seule force de l'instinct, et que l'intelligence n'apparaîtrait que par une collaboration collective! En tout cas Bonnier a réfuté nettement l'explication simpliste, par un jeu de purs réflexes, des actes si complexes constatables dans les ruches [1].

Mais voici encore que, tandis que le Cerceris en face d'un Halycte poignardé recommençait sans cesse la scène inutile du meurtre, l'instinct paraissant dans ce cas se réduire à un reflexe, tel Pompile au contraire à qui l'on donne une araignée paralysée, car morte il la refuse, la prend et l'utilise sans lui infliger de nouvelle piqûre [2].

Tandis qu'un Bembex, observé par Fabre, et dont l'histoire est souvent citée, bouscule sa larve et ses proies lorsque son terrier a été mis à découvert et qu'il n'en trouve plus l'entrée, comme si la vue déclanchait seule les réflexes consécutifs, le *Pompilus rufipes*, d'après Ferton [3], qui au moment où il fermait son terrier se trouva en face d'une catastrophe provoquée par l'observateur, la mise au jour de l'araignée et de l'œuf, recommença à creuser un second nid pour sa progéniture, s'adaptant à cette circonstance nouvelle ; et cela s'oppose bien à l'attitude du Sphex ou du Pélopée qui continuent ce qu'ils faisaient sans revenir en arrière et sans se préoccuper du sort ultérieur de leurs descendants.

De même, des chenilles de *Saturnia pavonia* observées par Masson et coconnant dans une boîte à cigares eurent trois fois leurs cocons brisés par l'ouverture de la boîte ; elles obstruèrent alors complètement la boîte, et moururent d'ailleurs d'épuisement. Mais cela s'oppose à l'automatisme cité par Fabre de la *Saturnia piri* [4].

1. Gaston Bonnier. Le socialisme chez les abeilles. *Bull. de l'Inst. gén. psych.*, 1907, n° 6, 397 sqq. Cf. *Rev. Scient.*, 1907, et *C. R. de l'Ac. des Sc.*, 1907, CXLV, 1380.

2. Picard, Note sur l'instinct du *Pompilus viaticus*, *Feuille des jeunes naturalistes*, 1904, 1er mai, 143 sqq.

3. Ch. Ferton. Notes pour servir à l'histoire de l'instinct des Pompilides. *Actes de la Soc. linn. de Bordeaux*, 1890, XLIV, 271-294.

4. J. Masson. Les modifications de l'instinct chez les insectes, *Bulletin de la Soc. entomol. de France*, 1907, n° 8, 147. L'auteur cite aussi le cas de 150 chenilles de *Bombyx lanestris* élevées dans une cage trop étroite et qui, au lieu de construire isolément leur cocon comme c'est la règle, s'unirent par groupes de 2, 3, 4 et 5 même, pour faire des cocons collectifs, ce qui leur réussit très bien.

Absence de critères absolus. — Ce qui se dégage de tout ceci, c'est que, dans les limites de la définition que nous avons tâché d'y adapter, l'instinct n'est pas immuable, qu'on ne peut l'emprisonner étroitement et qu'il faut laisser à sa désignation de la souplesse. Entre le réflexe tel qu'on l'envisage généralement et que nous l'avons envisagé nous-même, et l'acte intelligent et plastique, l'instinct nous peut fournir toutes les transitions [1]. C'est qu'en réalité, là comme partout, nous nous trouvons en présence d'une continuité naturelle dans laquelle, pour la mieux comprendre, nous traçons des divisions artificielles auxquelles nous avons le tort d'accorder trop souvent une valeur absolue.

Mais cette idée de la continuité réelle dans l'échelle des actes, qui était celle de Spencer, qui est naturellement celle des monistes comme Hœckel, qui est celle de Lœb [2], et de la plupart des biologistes contemporains qui se laissent parfois entraîner par elle aux exagérations que nous avons notées dès le début, cette idée n'est pas admise par tous. Il y a des esprits qui tiennent aux cloisons étanches, aux strictes limitations de domaines, aux compartiments bien tranchés. Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'on cherche parfois des critères distinctifs absolument nets de l'instinct, susceptibles de fournir de ce dernier une définition aussi précise que celle qui

1. En fait l'instinct n'est pas du tout une étape nécessaire entre le réflexe et l'intelligence, qui peuvent se trouver directement en contact, en particulier dans la plupart des cas, chez les vertébrés supérieurs et chez l'homme. Mais on a souvent tendance à exagérer la part du réflexe. C'est le cas, sinon de la mastication, de la rumination, du vomissement, de la déglutition, du moins de la succion des animaux nouveaux-nés qui têtent, succion qui, quoi qu'on ait dit, dépend des stimuli sensoriels et en partie de l'appétit; c'est le cas aussi de la préhension des aliments chez les jeunes poussins : seule la déglutition serait d'emblée parfaite, mais la préhension des aliments devrait même être apprise d'après Wesley Mills (Instinct, *Science*, III, 335, 541, 597, 780). En réalité, il semble bien y avoir une tendance instinctive, mais, comme Baldwin l'a justement remarqué, l'instinct, à la différence du réflexe, dépend du milieu ; il n'est, dit Baldwin, qu'à moitié congénital et a besoin d'être suscité (Baldwin, Instinct, *Science*, 1896, 669. Heredity and Instinct, *Ibid.*, 438, 558).

Chez l'homme la persistance d'une tendance instinctive est surtout nette au point de vue sexuel, mais en général, c'est le réflexe qui se trouve modifié directement par l'intelligence. Il reste d'ailleurs bien des points obscurs en ce qui concerne des actes complexes comme la marche, pour déterminer ce qui est purement réflexe, ce qui peut être instinctif et ce qui doit être appris par expérience individuelle.

2. Lœb fait de l'instinct un complexus de tropismes, comme Spencer en faisait un complexus de réflexes. Voir Spencer, *Principes de psychologie*; Lœb *Comparative Physiology of the Brain and comparative Psychology*, ch. XII : On the theory of animal Instincts, 177-200.

peut être donnée d'un concept *à priori*, ce qui n'est certes pas le cas de notre modeste définition empirique, peu propre à servir de base à des calculs algorithmiques.

De tels critères se recherchent en général dans la finalité et dans la conscience des actes; nous n'y avons point fait appel et il est facile de montrer que cette abstention n'est pas une négligence et qu'elle est imposée par les faits.

On dit fréquemment de l'instinct que c'est un acte adapté, utile à l'individu et surtout à l'espèce, et cette *finalité* merveilleuse apparaît parfois comme un critérium essentiel. Mais le réflexe peut se montrer lui aussi adapté et utile, et il est des auteurs qui ne le conçoivent que comme tel, non sans exagération peut-être. Le réflexe palpébral, grâce à la brusque fermeture de la paupière devant un corps étranger menaçant l'œil est doué à coup sûr d'une valeur protectrice, d'une incontestable utilité.

Et, au contraire, les mésadaptations de l'instinct, et surtout les instincts mésadaptés semblent bien devoir exclure la notion, d'ailleurs dangereuse, de finalité, d'une définition adéquate. On a même signalé des instincts qui seraient directement nuisibles. C'est ainsi que les araignées, qui se nourrissent parfois de dangereux hyménoptères dont elles savent faire leur proie, deviennent elles-mêmes la proie de Pompiles contre lesquels elles ne savent que fuir au lieu de se défendre, au point que lorsqu'on voit fuir une araignée on peut s'attendre à voir surgir derrière elle leur élégant chasseur. Les plus terribles Lycoses, la *Lycosa narbonnensis*, la *Lycosa bi-impressa* bousculent leurs Pompiles pour fuir, mais sans jamais utiliser comme armes leurs redoutables et venimeux chélicères. Une de ces dernières Lycoses, pesant 75 grammes, devint ainsi victime, sous les yeux de Ferton [1], d'un chasseur dix fois plus petit, un *Pompilus luctuosus* de 7 gr. 5, et cela, pourrait-on dire, par sa faute.

Fabre nous montre ainsi les instincts complémentaires des victimes et des tueurs, des agneaux et des bouchers, témoignage selon lui de l'harmonie providentielle et des décrets absolus de la

1. Ch. Ferton. Notes pour servir à l'histoire de l'instinct des Pompilides. *Actes de la Soc. linn. de Bordeaux*, 1890, XLIV, 281-294.

toute-puissance divine. Peut-être est-ce aller un peu loin pourtant que de voir dans ces instincts de fuite des instincts directement nuisibles; car fréquemment l'araignée échappe par ce moyen à son chasseur, elle y échappe peut-être plus souvent que si elle se livrait chaque fois à un combat d'issue hasardeuse avec un adversaire singulièrement agile. Parfois même c'est en s'immobilisant brusquement que certaines araignées échappent à des Pompiles qui cessent de les voir ou de les remarquer, bien que, si l'immobilisation brusque est chez une araignée un moyen constant de défense, le Pompile qui la chasse ne s'y laisse plus prendre, comme Ferton l'a noté pour un *Priocnemis* qui, chassant une araignée qui se laisse tomber des branches, se laisse tomber en même temps qu'elle et la pique quand elle est à terre comme inerte.

On cite également (Fabre, 8e série de ses *Souvenirs*) le cas des larves du *Staphylinus olens* se battant jusqu'à la mort de l'une d'entre elles, lorsqu'elles se rencontrent, alors même qu'elles sont abondamment nourries, ce qui paraît être nuisible à l'espèce, mais qui peut être interprété comme une excessive rigidité d'un instinct imposé par la concurrence vitale; — moins explicables, au point de vue finaliste, sont les instincts qui poussent les mâles de beaucoup d'animaux à dévorer leurs propres descendants!

Certains instincts de tolérance sont également étonnants. La Volucelle et d'autres petits diptères parasites sont tolérés, comme le note Fabre, à l'intérieur des nids de guêpes [1]. De nombreux parasites sont tolérés à l'intérieur des fourmilières, et cette symphilie des fourmis qu'a si bien étudiée Wassman [2] conduit à de fâcheuses conséquences pour elles, car les *Claviger*, les *Paussus*, les *Hæterinii* se nourrissent tout bonnement des larves de leurs hôtes.

Dira-t-on que la tolérance ne résulte pas d'un instinct, mais seulement de l'absence pure et simple de l'instinct agressif? Mais alors comment expliquer que les fourmis aillent jusqu'à prendre soin des larves d'*Atemeles* et de *Lomechusa*, qui dévorent par cen-

1. La tranquillité de l'allure de la *Volucella zonaria* serait une explication, mais sans doute insuffisante, de son immunité à l'intérieur du nid de guêpes, pour Marchal. (La reproduction et l'évolution des guêpes sociales. *Arch. de zool. expér.*, 1896, 3e s., IV, 66.)

2. Erich Wassman. Zur Entwickelung des Instinkt, *Verh. Ges. Wien*, 1897, XLVII, 168-183. — Die Myrmekophilen und Termitophilen, *Congr. zool. Leyde*, 1896, 410-440.

taines les œufs et larves de leurs protectrices. Et la protection des parasites n'est point rare; nous en citerons plus loin quelques exemples chez les fourmis : Fréquemment des parasites viennent se loger chez un animal dans le lieu d'incubation des jeunes dont ils prennent la place, comme des Isopodes qui se logent dans la bouche de certains poissons, lieu où parfois le mâle, dans des espèces bien étudiées par Pellegrin, hospitalise les petits nés des œufs qu'a pondus la femelle. Et les crabes femelles qui portent à leur abdomen une Sacculine parasite paraissent la protéger avec la même sollicitude, comme l'a noté Giard [1], que ceux qui veillent sur leurs propres œufs.

Certes les partisans d'un système optimiste du monde pourront donner encore des explications finalistes, soutenir au besoin l'utilité des parasites qui, en limitant l'augmentation du nombre des individus, les empêchent de périr tous par excès de concurrence vitale dans un monde devenu trop petit pour eux. Mais avec de telles explications on en revient à la Providence de cet excellent Bernardin de Saint-Pierre, qu'il n'est peut-être pas indispensable de faire intervenir en l'occurrence.

Le critère de la *conscience* présente moins de garanties encore que celui de la finalité.

On oppose quelquefois l'instinct au réflexe en douant le premier d'une certaine conscience faisant défaut au second, et on l'oppose à l'intelligence en ce que, tout en impliquant la conscience des actes, l'instinct exclurait la connaissance préalable du but ou du moins du résultat de ces actes [2].

Mais, en premier lieu, nous constatons en nous-mêmes que si le

1. Alfred Giard. Les origines de l'amour maternel. *Bull. de l'Inst. gén. psych.*, 1905, n° 1, 3-33; ou aussi *Revue des Idées*, 2° a., n° 16, 1905, 249-273.

2. Dahl, qui définit l'instinct comme la somme des sentiments hérités de plaisir et de déplaisir, appuie sa définition sur des cas de ce genre : Une araignée commune, la *Zilla x-notata*, se comporte de façon différente suivant qu'elle est affamée ou rassasiée vis-à-vis d'une proie, telle que l'*Halictus minutus* : dans le premier cas elle s'en saisit; dans l'autre elle détache elle-même ses fils pour que le petit hyménoptère s'échappe. Dahl a raison d'opposer cette variabilité de l'acte à l'identification qu'on fait parfois de l'instinct et du réflexe; mais pourquoi porter immédiatement la discussion sur le terrain subjectif et faire appel à des combinaisons de sentiments conscients? La variabilité suivant les circonstances est un critère objectif de différenciation auquel on se peut tenir. (Fried. Dahl. Die Definition des Begriffs « Instinkt ». *Zoologischer Anzeiger*, 1907, XXXII, 468-470).

réflexe se produit souvent malgré nous, il ne se produit pas nécessairement à notre insu et n'exclut pas la conscience. D'ailleurs n'y a-t-il pas des auteurs — nous en avons vu — qui, dans leur définition de l'instinct, font intervenir son inconscience?

En réalité faire intervenir la conscience dans la définition de l'instinct serait peut-être légitime si nous prétendions fabriquer un concept utilisable dans des déductions mathématiques, mais lorsque nous voulons induire des phénomènes naturels leurs caractères généraux, nous ne pouvons vraiment faire appel à un caractère qui nous échappe totalement, et sur lequel dès lors il est impossible de s'entendre. Nous ne faisons jamais que supposer la conscience sans aucun moyen de vérifier l'exactitude de notre hypothèse. C'est une singulière imprudence que d'introduire dans l'édifice d'une définition un élément aussi fragile qui en permettra l'écroulement.

Mais, dira-t-on, quand vous parlez d'intelligence, ne parlez-vous donc pas *à fortiori* de conscience? Certes, non, car il ne faut entendre par intelligence que ce qu'implique sa définition, toute objective, et à laquelle la présence ou l'absence de conscience n'ajoute ni ne retire rien[1].

Aussi ce n'est certes pas par la considération, ni de la finalité, ni de la conscience, qu'on établira des distinctions réelles et tranchées dans la progression continue des actes, progression statique qui nous fait prévoir la possibilité d'une progression dynamique, d'une *évolution*.

Et il nous faut maintenant envisager ce problème capital de l'évolution des instincts, au point de vue de leur origine, de leur transformation et de leur disparition.

*
* *

La fin du dogme de l'immutabilité des instincts. — Le problème de l'évolution des instincts se présente avec la même allure que celui

1. Hachet-Souplet (Le critérium de l'instinct. *Bull. de l'Inst. gén. psychol.*, 1907, n°s 1-2, 73) n'a pas compris cette distinction, pourtant évidente, de l'intelligence dont il existe une conception objective, et de la conscience, qui ne peut apparaître que subjectivement, distinction qu'avait indiquée Claparède. (La psychologie comparée est-elle légitime? *Arch. de Psychol.*, 1905, V, 13.) Voir, pour la question de la psychologie objective, H. Piéron, L'évolution du psychisme. *Revue du mois*, 1907, n° 27, 291-311.

de l'évolution des espèces, de l'évolution morphologique, et E. Ziegler note avec raison que tous les principes qui ont d'abord valu en morphologie pour la considération des organes valent aujourd'hui pour la considération des instincts[1].

Comme l'espèce, l'instinct a cessé de paraître absolument défini et immuable; sa fixité apparaît provisoire, son individualité relative, ainsi que le note W. James[2]. Cependant, cette conception si naturelle rencontre encore quelques contradictions, et se heurte à coup sûr à certaines difficultés.

Ces difficultés ont été particulièrement mises en évidence par l'observateur de Sérignan, J.-H. Fabre, qui n'a cessé d'accumuler des faits où il voyait une réfutation constante du transformisme, faits qui depuis plus de trente ans retiennent l'attention des biologistes. Fabre nous montre le sort de certaines espèces si étroitement lié à leurs instincts que n'importe quelle erreur de ce dernier entraîne l'extinction d'une lignée; et l'instinct doit être d'emblée parfait ou il ne sert de rien. Aussi l'instinct a-t-il dû apparaître avec l'espèce, et l'apparition de l'un comme de l'autre n'a pu être que soudaine et totale : c'est le créationnisme établi sur l'immutabilité de l'instinct.

Il fallait donc que le transformisme pénétrât dans le domaine de l'activité animale pour examiner la valeur de ces objections; c'est ce qu'il a fait, et il ne reste plus grand chose aujourd'hui des arguments qu'on lui opposait.

Fabre nous montre le *Sphex flavipennis* paralysant les grillons qu'il donnera comme proie à ses larves en dardant son aiguillon avec précision pour atteindre les trois groupes ganglionnaires de l'orthoptère, dans le cou, dans l'articulation des deux segments antérieurs du thorax et dans l'abdomen; il nous montre l'*Ammophila hirsuta* piquant successivement tous les ganglions segmentaires du gros ver gris sa victime, et les autres Ammophiles se

1. E. Ziegler. Ueber den Begriff des Instinkts, *Verhandl. deutsch. zoolog. Gesellschaft*, Leipzig, 1891, 134 sqq.

2. William James. *The Principles of Psychology*. New-York, 1890, 391. « In the instincts of mammals, and oven of lower creatures, the uniformity and infaillibility, which a generation ago were considered as essential caracters, do not exist. The minute study of the recent years has found continuity, transition, variation and mistake, wherever it his looked fort hem and decider that was is called instinct is usually only a tendency to act in a way of which the average is pretty constant, but which need not be mathematically true. »

contentant d'atteindre quelques-uns seulement des ganglions, le nombre diminuant avec la grosseur, de leurs chenilles; il nous montre les Scolies chassant toutes les larves de Lamellicornes, douées du caractère commun d'avoir les ganglions confluents, et se contentant d'un unique coup d'aiguillon en pleine masse nerveuse centrale, comme les Cerceris vis-à-vis des Curculionides adultes ayant une concentration nerveuse analogue; il nous montre le Tachyte manticide atteignant, à la première attaque, le ganglion moteur des pattes ravisseuses de la mante, et piquant ensuite dans le prothorax les deux ganglions commandant les autres paires de pattes; il nous montre le Philanthe apivore réussissant, par la piqûre des ganglions cervicaux de l'abeille, à rendre du même coup inoffensive sa dangereuse proie; il nous montre un Pompile, le *Calygurgus surra*, plongeant son aiguillon du premier coup dans le centre nerveux des chélicères de l'Argiope fasciée, avant de paralyser tous les membres de l'araignée par une seconde piqûre dans la masse ganglionnaire du céphalothorax. Il insiste sur la perfection, sur la précision de l'opération chirurgicale de l'hyménoptère, précision qui ne souffre pas d'à peu près, et il nous montre les conséquences de la moindre erreur : si la victime n'est pas paralysée, elle tuera la larve; si elle est morte, elle se corrompra et la larve en périra. D'autre part le Philanthe qui manque l'abeille est tué par elle; et si le Pompile annelé manque le ganglion des chélicères de la Tarentule qu'il chasse, la Tarentule ne le manque pas, car on voit cette terrible araignée s'emparer de bourdons auxquels elle implante ses crochets venimeux en plein cerveau; enfin le Tachyte est broyé par les pattes ravisseuses de la mante, si elles ne sont pas paralysées par son premier coup d'aiguillon. Comment dans ces conditions pourrait-on supposer des tâtonnements, des progrès? Il faut pour l'animal réussir ou périr. S'il a réussi c'est qu'il a toujours eu la précision de son coup de poignard, sa « science du meurtre ».

Mais voyons les choses de plus près. Tout d'abord cette précision est très loin en réalité d'atteindre, chez les espèces observées par d'autres naturalistes, le degré extraordinaire indiqué par Fabre.

On voit fréquemment des Pompiles donner aux araignées de très nombreux coups d'aiguillon, un peu à tort et à travers, avant de réussir à paralyser leur proie, et ceci sans dommage pour eux-

mêmes, car les araignées, fût-ce des Lycoses, ne se défendent point! Et le résultat lui-même est variable : le *Pompilus quinquenotatus*, qui chasse l'*Epeira striata*, la tue parfois, dans 3 cas sur 11 observés par Peckam [1]. Un tiers seulement des araignées attaquées par les *Pelopæus cementarius* et *P. cæruleus* seraient paralysées. Et Ferton a vu également des araignées piquées par des Pompiles, parfois après des nombreux coups d'aiguillon, comme il le note pour un *Priocnemis*, parfois revenir en quelques heures, ou mourir aussitôt [2].

Ce sort variable de la victime a-t-il réellement des conséquences aussi funestes pour la larve? Il ne le semble pas puisque, d'après l'observation des Peckham, des chenilles, victimes d'*Ammophila arenaria*, ont pu mourir et être consommées par les larves à l'état de cadavres, ou reprendre leur activité et se démener violemment sans dommage réel pour l'œuf fixé dessous et qui se développa normalement.

Et l'on ne peut s'étonner de ces résultats, quand on voit que des espèces différentes peuvent nous donner toutes les transitions entre les instincts les plus grossiers et les instincts les plus parfaits. Le Bembex tue les diptères du premier coup, brutalement, et apporte successivement les proies nécessaires à l'alimentation de ses larves, tandis que le Pélopée donne d'un seul coup le lot d'araignées tuées pour sa progéniture; l'Ammophile se contente aussi de donner une fois pour toute une ou plusieurs chenilles, mais seulement paralysées, à chacune de ses larves; le Sphex, un seul grillon. L'Eumène et l'Odynère apportent des chenilles ou des larves de coléoptères mal paralysées, mais l'œuf est suspendu par un fil au-dessus des proies pour que leurs mouvements ne puissent l'écraser [3]. Entre ces types il en est d'intermédiaires, tels le *Cerceris ornata*, dont les victimes ne survivent que peu de temps et sont ensuite dévorées par les larves à l'état de cadavres, comme l'a constaté Marchal [4].

1. G.-W. et E.-G. Peckham. On the Instincts and Habits of the solitary Wasps. *Wisc. geol. and nat. Hist. Survey Bull.* 1898, II, 1-245.
2. Ch. Ferton, *loc. cit.*, et Nouvelles observations sur l'instinct des Pompilides. *Actes de la Soc. linn. de Bordeaux*, 1897, LII, 101-132.
3. Le *Pompilus vagans*, d'après Ferton, pond même sur des Lycosides engourdis sans les piquer; et l'on sait que l'*Ichneumon* pond à l'intérieur des chenilles qui restent vivantes alors que la larve s'en nourrit.
4. Paul Marchal. Sur l'instinct du *Cerceris ornata*. *Arch. de zool.*, 1887.

Et les larves sont assez résistantes pour ne pas périr nécessairement à la suite d'un accroc dans l'enchaînement habituel des phénomènes. Aussi la « science » instinctive de l'alimentation chez les larves, dont Fabre fait une condition pour elles de vie ou de mort, est susceptible aussi de degrés sans inconvénient grave : si la larve de Scolie, nous dit-il, ne pénètre point en un lieu précis, si elle ne ménage pas soigneusement les organes vitaux de sa proie, celle-ci meurt, se putréfie et entraîne la mort de la larve. Mais on voit des larves consommer au hasard et ne s'en pas porter plus mal, comme les larves d'Odynères examinées par Laloy, et qui n'étaient protégées contre la noyade dans les liquides cadavériques émanés des proies qu'en tant que ceux-ci étaient absorbés par les parois poreuses de la cellule.

Dans ces conditions, des perfectionnements progressifs d'instincts n'ont rien d'invraisemblable et il n'y a rien qui s'oppose réellement à ce qu'on admette l'évolution des instincts, comme tant de raisons nous y obligent; dès lors on peut examiner le problème de l'origine possible des instincts.

L'origine des instincts. — Pour toutes les questions d'origine on voit se dresser l'une contre l'autre deux théories opposées, celle de la sélection des variations fortuites et celle de la transmission des adaptations individuelles. Néo-lamarckiens et néo-darwiniens ne manquent pas de se disputer les uns aux autres le domaine de l'origine des instincts.

Faut-il ne voir dans ceux-ci que les résultats de tendances brusquement apparues par une véritable mutation congénitale, et accumulées dans un sens utile ou du moins non nuisible à l'espèce? Faut-il n'y voir que des complexus de tropismes ou de réflexes aveugles, ou bien faut-il admettre qu'ils ont pu se former par la répétition d'actes utiles, adaptés intelligemment par certains individus à certaines circonstances, et progressivement automatisés? Ou enfin n'est-il pas possible que certains instincts aient l'une de ces origines et que d'autres répondent au contraire à la seconde? Problème qu'on ne laisse pas de poser pour les réflexes eux-mêmes!

La possibilité de cette double origine a été très nettement indiquée par Darwin. « Si nous supposons, dit-il, qu'un acte habituel

devienne héréditaire — ce qui est souvent le cas, — la ressemblance de ce qui était primitivement une habitude avec ce qui est actuellement un instinct est telle qu'on ne saurait les distinguer l'un de l'autre. Mais ce serait une grave erreur de croire que la plupart des instincts ont été acquis par habitude dans une génération et transmis ensuite par hérédité aux générations suivantes[1]. » — « Certains actes d'intelligence, dit-il encore, tels par exemple que celui des oiseaux des îles de l'Océan qui apprennent à éviter l'homme, peuvent, après avoir été pratiqués pendant plusieurs générations, se transformer en instincts héréditaires. Mais la plupart des instincts plus complexes paraissent avoir été acquis d'une manière toute différente, par la sélection naturelle des variations d'actes instinctifs plus simples. Ces variations paraissent résulter des mêmes causes inconnues qui, occasionnant de légères variations ou des différences individuelles sur les autres parties du corps, agissent de même sur l'organisation cérébrale et déterminent des changements que, dans notre ignorance, nous considérons comme spontanés[2]. » C'est cette dernière genèse qu'admettent seule les néo-darwiniens, tandis qu'avec Cope les néo-lamarkiens veulent voir à la base de tous les instincts une manifestation d'intelligence; le débat est le même sur ce terrain que sur celui de la morphologie, et il ne paraît certes pas susceptible de recevoir une solution expérimentale, car pour les instincts — dont il ne peut rester de documents fossiles — la question d'origine est particulièrement délicate. Aussi doit-on éviter de définir l'instinct par sa genèse, dont nous ne pouvons rien savoir de précis, comme ont le tort de faire les auteurs qui considèrent l'instinct comme une habitude héréditaire.

Mais si, pour chaque instinct en particulier, il est bien difficile de dire comment il a pu prendre naissance, en général il paraît vraisemblable que, dans des proportions que nous ne pouvons présumer, l'habitude héréditaire et la variation d'apparence fortuite ont inégalement engendré des instincts. La sélection naturelle ou sélection des individus constitue le facteur essentiel de maintien et de progression des « mutations » du second cas, alors qu'à la base

1. Cf. Darwin. *L'origine des espèces*, tr. fr., ch. VIII, INSTINCT.
2. Cf. Darwin. *Descendance de l'homme*, tr. fr., 2e éd., 69.

du premier se place la sélection organique ou sélection physiologique des actes qui constitue l'essentiel de ce que nous appelons l'adaptation [1].

Il est certes tentant de chercher davantage et de ne pas se contenter de cette interprétation éclectique ; seulement la recherche des critères différentiels pour cette double origine ne fournit pas de résultats bien encourageants, et l'on arrive en général, avec quelque bonne volonté, à trouver plausible dans chaque cas aussi bien l'une de ces explications génétiques que l'autre.

Certes un grand nombre d'instincts paraissent trop merveilleux pour qu'on puisse leur attribuer une origine dans des actes intelligents qui ne le céderaient point à ceux de l'homme!

C'est le cas d'un grand nombre d'industries d'insectes. Ne voit-on pas des fourmis utiliser la production des glandes filières de leurs larves, destinée au simple tissage du cocon, pour effectuer de véritables travaux de couture. C'est chez l'*Œcophylla smaragdina*, espèce de l'Inde, que des ouvrières tenant des larves dans les mandibules collent le fil qu'elles sécrètent au bord de deux feuilles juxtaposées et maintenues adhérentes par d'autres ouvrières, les feuilles ainsi cousues en grand nombre arrivant à constituer un nid résistant [2]. La même industrie a encore été signalée chez le *Camponotus senex var textor* [3] du Brésil et une fourmi javanaise, le *Polyrachis dives* [4].

Ne voit-on pas des fourmis également se livrer non seulement à l'élevage de pucerons dont elles sucent les sécrétions sucrées, comme le *Lasius emarginatus* qui soigne dans nos jardins les pucerons des rosiers, mais encore à la culture de jardins de champi-

1. Cf., pour la sélection organique : Baldwin. A new factor in Evolution. *Science*, 20 mars 1896, et *Americ. Naturalist*, juin-juillet 1896. — Osborn, *Science*, 3 avril et 17 septembre 1896. — C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, 1896, et *Science*, 20 nov. 1896. — Les deux sortes d'instincts, par mutation et par adaptation, sont appelés par Romanes (*L'Évolution mentale*, tr. fr.) instincts « primaires » et instincts « secondaires ».

2. Doflein. Beobachtungen an der Weberameisen. *Biologisches Centralblatt*, 1905, XXV, n° 15, 497. — Green, *Transactions of the entomological Society*, London, 1896, IX. — Chun. *Aus dem Tiefen des Weltmeers*, 2e éd. 1902. — Saville Kent. A naturalist in West Australia. — Le fait a été signalé pour la première fois en 1890 par Ridley (*Journal of the Straits Branch of the royal Asiatic Society*, Singapoure, 345).

3. Gœldi. *Biologisches Centralblatt*, 1905, XXV, n° 6, 170.

4. E. Jacobson. *Notes from the Leyden Museum*, 1905, XXV.

gnons rationnellement exploités pour la nourriture de la larve, comme, d'après les observations de Giard, le *Lasius fuliginosus*[1] qui vit dans les vieux troncs d'arbre, comme l'*Atta sexdens*, l'*Atta octospinosa*[2], l'*Atta Mölleri* ainsi que des *Cyphomyrmex* et des *Apterostigma*[3] cultivant tous, dans l'Amérique du Sud, une même espèce de champignon, le *Rhozites gongylophora* Möller.

Et l'on trouve également chez des crustacés des phénomènes de véritable utilisation d'outils et même d'outils vivants (la « biontergasie » de Giard), comme chez deux crabes des Seychelles, le *Melia tessellata* et le *Polydectus cupulifer*, qui portent dans leurs pinces des actinies (*Sagartia*, *Phellia*) dont ils semblent se servir comme de véritables armes[4]. Et certains Pagures, qui vivent en symbiose avec des actinies fixées sur leur coquille[5], ne se contentent pas de rechercher de préférence des coquilles où l'actinie est fixée, alors pourtant que celle-ci délaisse les coquilles vides, ni même d'attendre qu'une actinie, ce qu'elle ne manque pas de faire en effet à l'occasion, se fixe à sa coquille au passage ; ils empoignent leurs actinies commensales, qu'ils recherchent quand ils en sont privés, et, au lieu de les garder dans leurs pinces comme les crabes dont nous venons de parler, ils les posent sur leur coquille et libèrent ainsi leurs pinces tout en profitant de la présence de l'actinie; cette dernière profite, à son tour, de l'association, en se nourrissant des débris de l'alimentation du Pagure, et ses instincts propres, qui s'harmonisent comme dans tous les cas de symbiose, avec ceux du commensal, la poussent à se laisser détacher par le Pagure, et une fois posée sur la coquille à adhérer et à venir occuper la place la meilleure pour elle et pour le Pagure, près du péristome de la coquille[6].

1. Le champignon cultivé serait le *Cladotrichum myrmecophilum* (Cf. H. Jumelle et Perrier de la Bathie, *C. R. Ac. des Sc.*, 1907, CXLIV, séance du 27 juin).

2. Gœldi, *loc. cit.*

3. Möller. *Die Pilzgärten einiger südamerikanischen Ameise*, Iéna, 1893. — Voir aussi Forel. Zur Fauna und Lebensweise der Ameisen im kolumbischen Urwald. *Mittheilungen der Schweiz entomologischen Gesellschaft*, 1896, IX, p. 9.

4. Richter. Decapoda, in *Beitræge zur Meeresfauna der Insel Mauritius und der Seychelles*, par Mœbius, Berlin, 1880, 150; cf. aussi Borradaile (*Faune des Maldives*, I, fasc. 3) et Duerden (On the habits and reactions of Crabs bearing actinians in thir Claws, *Proc. zool. Soc. London*, 1906, II, 494-511).

5. La *Sagartia parasitica* vit ainsi en symbiose avec trois espèces de Pagures, les *P. bernhardus*, *striatus* et *angulatus*; l'*Adamsia palliata* avec *P. prideauxi* et *excavatus* qui se passent même parfois de coquilles, protégés par l'actinie qui les recouvre.

6. Voir L. Faurot. *Études sur l'anatomie, l'histologie et le développement des actinies*, 1895, 151-157. — C. Schäffer. Zur Kenntniss der Symbiose von *Eupagurus*

De ces actes on dit souvent qu'ils auraient été trop intelligents pour être intelligents. Seulement, lorsqu'on parle de variations fortuites, on dit aussi qu'un hasard susceptible de réaliser d'aussi merveilleuses adaptations n'est plus qu'un succédané hypocrite de la Providence.

En réalité, dans l'un et l'autre cas on raisonne comme si l'adaptation ou la variation avait dû se faire d'un seul coup, on fait abstraction de l'énorme durée de gestation, pour ainsi dire, de ces instincts, qui durent peut-être même depuis des temps qu'il serait absurde de vouloir évaluer en années dans l'état actuel de nos connaissances.

En réalité il n'y a aucune objection décisive contre les deux modes d'interprétation. De lents progrès d'adaptation ne nécessitant chaque fois qu'un peu de souplesse, c'est-à-dire d'intelligence, peuvent être invoqués sans qu'on puisse objecter dès lors que des raisonnements complexes seraient nécessaires[1]. Et des variations congénitales de tendances sont aussi très vraisemblables sans qu'on puisse, comme on le fait souvent, récuser l'utilité de très petites variations, d'abord parce que des variations

mit *Adamsia palliata*, *Verhandlungen des Naturwiss. Vereins in Hamburg*, 1906, XIV, 128-148, etc. On a ajouté souvent à ces faits, maintes fois racontés, des fioritures romanesques dont il y a tout lieu de se défier. C'est le cas même de Van Beneden dans son ouvrage *Commensaux et Parasites* (Bibliothèque scient. internat.), 33-37.

1. Il y a un cas où Darwin croyait qu'il était impossible de faire appel à l'adaptation, c'est celui des instincts de neutres qui sont stériles. Mais, d'une part, les neutres, ou mieux les ouvrières, qui sont des femelles plus ou moins avortées, pondent parfois, comme cela a été démontré chez les abeilles. En outre les instincts des neutres paraissent exister, au moins à l'état latent, chez les femelles. On voit en particulier très fréquemment des femelles de fourmis fécondées agir entièrement en ouvrières, seules, pour fonder leur nid, creuser, bâtir, élever les larves, etc., jusqu'à ce que les premières-nées viennent les seconder. Wassman a cité 12 espèces de fourmis dans ce cas, des genres *Formica*, *Lasius*, *Camponotus*, *Cremastogaster*, *Tenmothorax*, *Liometopum*, *Atta*; j'ai constaté également le fait pour une *Aphænogaster* (H. Piéron. Sur la fondation de nouvelles colonies des *A. barbara nigra*, *Bull. Soc. entom. de France*, 1907, n° 16, 280-282).

Von Ihering (*Zoologischer Anzeiger*, 1898), a constaté qu'en fondant une nouvelle fourmilière, les femelles d'*Atta sexdens* emportaient dans leur hypo-pharynx une boulette de filaments du *Rhozites*, le champignon cultivé par cette espèce, et déposait sa charge en faisant son nid. Gœldi a même vu qu'elle donnait quelques-uns de ses propres œufs broyés comme premier milieu de culture pour le champignon.

Cf. encore William Mort an Wheeler. On the founding of colonies by Queenants, *Bull. Amer. Mus. nat. History*, 1906, XXII, 33-105.

peuvent se conserver par le seul fait qu'elles ne sont pas nuisibles, et ensuite parce qu'il peut y avoir des variations importantes et brusques comme la notion expérimentale de mutation le démontre [1].

Seulement, pour trancher la question d'origine, nous manquons toujours de données positives; une méthode fréquemment alors utilisée, et seule utilisable, pour l'étude génétique des instincts, consiste à étudier ce qui se passe dans des espèces voisines de celle qui présente l'instinct à expliquer, espèces qu'on peut considérer comme ancestrales ou collatérales par rapport à la première; on trouve parfois ainsi des tendances de même ordre, mais moins parfaites, dont on fait des stades transitoires de l'instinct achevé, et l'on reconstitue une évolution vraisemblable [2].

Mais on juxtapose des instincts figés les uns à côté des autres et rien n'indique si c'est par adaptation ou par mutation que le passage dynamique a pu se faire de l'un à l'autre; parfois pourtant cette méthode peut se fortifier de phénomènes d'ontogénèse, de développement de l'instinct, capables de fournir des indications rétrospectives sur la marche possible de la phylogénèse.

C'est le cas pour l'explication par Wassman [3] de la naissance de l'instinct esclavagiste chez les fourmis, instinct considéré par Darwin comme faisant partie, avec celui du coucou et celui des abeilles construisant des alvéoles hexagonales, des trois plus merveilleux que présente la nature, — qui nous en a révélé d'autres depuis lors.

Darwin avait supposé que des espèces se nourrissant de nymphes et larves d'autres espèces et en les rapportant dans leur nid auraient

1. On objecte en effet souvent que les petites variations, étant inutiles, ne seraient pas sélectionnées : La larve enfermée, et qui ne prépare pas bien, en certains cas, au moment de la nymphose, ses moyens de sortir à l'état adulte de sa cellule, périra; il ne lui suffit pas de faire presque bien. Mais on s'adresse là à des cas d'instincts très perfectionnés qui ont supprimé, en les rendant inutiles, des tendances différentes. La larve, grâce à l'expérience ancestrale, est comme un « fils à papa » qui ne sait plus se débrouiller tout seul, trop confiant dans l'argent paternel, alors que d'autres à côté se débrouillent très bien; nous en voyons de nombreux exemples dans la nature.

2. C'est sur une tentative de ce genre que repose l'étude suivante sur l'instinct du *Melia* et du *Polydectus* : H. Piéron, Contribution à l'étude des rapports éthologiques des crabes et des actinies *Bull. de l'Instit. gén. psychologique*, 1906, n° 2, 98-103.

3. E. Wassman. *Biologisches Centralblatt*, 1905, XXV, nos 4-9; 117, 129, 161, 193, 256, 273. Cf. aussi Wheeler, *Bulletin of the U. S. National Museum*, 1904. — Les idées de Wassman sur la question sont d'ailleurs loin d'être pleinement admises.

pu se trouver en présence, si quelques-unes des nymphes arrivaient à terme avant d'être consommées, d'ouvrières que leur instinct habituel aurait fait travailler pour le bien commun de la colonie ; ce fait aurait incité la colonie, en ayant profité, à laisser éclore quelques nymphes et à jouir du travail des esclaves, puis à rechercher des nymphes, uniquement pour les laisser devenir des esclaves. C'est bien là ce qui semble se passer quelquefois chez la *Formica sanguinea*, qui ne ménage la nymphe dont elle se nourrit que quand la colonie n'est pas assez nombreuse et que le besoin d'auxiliaires se fait sentir [1].

Mais, en général, les choses ne paraissent pas devoir se passer ainsi. Voici une femelle de *Formica truncicola* retombant fécondée après le vol nuptial dans une région où les *Formica fusca*, très peu guerrières, sont innombrables, comme c'est la règle dans l'habitat des *F. truncicola*. Cette femelle, à l'inverse de ce qui se passe dans un certain nombre d'espèces, ne peut fonder seule une colonie nouvelle, peut-être justement parce qu'elle trouve presque toujours des aides. Il est assez fréquent en tout cas, c'est là un fait certain, non une hypothèse, que quelques ouvrières de *fusca* adoptent pour ainsi dire la femelle, qui se met à pondre, et dont les œufs, larves et nymphes, sont élevés par des collaboratrices étrangères; une fois celles-ci mortes, au bout de quatre ans, la fourmilière des *truncicola* est pure. Mais, quelquefois, des ouvrières de *truncicola* vont rechercher des nymphes de *fusca* qui remplacent les disparues ; cette fois on a affaire à des esclaves, alors qu'au début il s'agissait de collaboratrices bénévoles. Et ce qui est rare chez la *F. truncicola* est la règle chez la *F. Wassmani* qui se fonde grâce à l'aide d'ouvrières de *F. subsericea*, et se continue quelque temps avec rapt de nymphes de cette même espèce. Mais, comme dans l'espèce précédente, la fourmilière cesse d'être mixte quand les individus sont assez nombreux, pour se suffire à eux-mêmes. Chez la *Formica sanguinea* les débuts seraient normalement les mêmes, mais l'esclavage est plus durable; il n'y a que quand les colonies sont très nombreuses qu'on n'y trouve point d'esclaves. Enfin parfois,

1. L'utilisation des auxiliaires est rendue possible par ce fait que les jeunes fourmis, qui savent aussitôt donner des soins aux larves, apprennent à se conduire d'une façon ou d'une autre vis-à-vis des étrangères, ce qui n'est guère en accord avec le chémo-réflexe de Bethe.

par incapacité des ouvrières nées de la femelle adoptée [1], l'esclavage est nécessairement permanent : c'est le cas des *Polyergus rufescens*, des *Strongylognathus Huberi* et *S. Christophi*, où les neutres ne peuvent même plus se nourrir elles-mêmes. Après être sorti d'un parasitisme passif, l'esclavagisme actif passe chez *Strongylognathus testaceus* et chez *Anergates* à un parasitisme plus complet encore; dans ce dernier cas, il n'y a plus d'ouvrières, et les mâles et femelles sont élevés et nourris, comme des infirmes, à la charge d'une société d'espèce étrangère.

Dans ce cas c'est l'instinct des parasites bénévoles, des esclaves volontaires qui mériterait le plus d'être élucidé, car ici il n'y a plus d'adaptation utile; nous retrouvons un de ces cas, comme nous en avons déjà cités, d'instinct sans finalité. C'est peut-être là les seuls cas d'ailleurs où l'on ne puisse guère invoquer une origine intelligente, car ce que nous appelons intelligence, c'est justement l'adaptation utilitaire [2] qui serait à la base de l'évolution des instincts esclavagistes que nous venons de retracer.

Les transformations d'instincts. — Il est rare que l'on puisse assister, comme dans le développement des fourmilières, à l'évolution ontogénétique de certains instincts. Mais, si nous sommes embarrassés pour expliquer historiquement des instincts déterminés,

1. Parfois la femelle s'impose par la force, dès le début, à des collaboratrices qui, cette fois, apparaissent de suite comme des esclaves. Notons à ce propos que la femelle des Polyergues, où les ouvrières ne savent plus se nourrir, est beaucoup moins incapable que ces dernières, ce qui est en accord avec ce que nous avons déjà dit de la supériorité des femelles au point de vue des instincts (Voir Forel, les *Fourmis de la Suisse*, 257).

2. Cette adaptation intelligente est repoussée aussi chaque fois que l'instinct ne concerne pas un intérêt personnel. Mais il y a des cas où l'intérêt personnel coïncide avec un intérêt de l'espèce : c'est ainsi que l'instinct de couver peut se donner à un chapon dont on gratte le derrière avec du poivre, et qui trouve dans les œufs un contact agréable dont il ne peut plus se passer, ce qui entraîne d'ailleurs, chose plus curieuse, un instinct maternel extrêmement développé après l'éclosion, peut-être parce qu'il y a réveil d'un instinct de femelle latent chez le mâle et susceptible de se développer après l'ablation des organes sexuels.

Parmi les hyménoptères fournissant des proies à leurs larves, il n'est pas rare qu'il y ait aussi simultanément un intérêt personnel éveillé. L'Odynère se délecte de la sécrétion défensive de la larve de la chrysomèle du peuplier; le Philanthe apivore suce le miel et les liquides qui s'écoulent de l'abeille lorsqu'il la tue; et Marchal a noté le fait pour plusieurs autres hyménoptères, comme le *Cerceris* qui malaxe brutalement, fait assez fréquent, les ganglions céphaliques de l'Halycte sa victime et lèche les liquides qui s'écoulent.

nous pouvons nous trouver en présence de variations individuelles qui nous montrent comme la gestation d'instincts nouveaux pour une espèce et éclairent dès lors la genèse probable des mêmes instincts ou d'instincts analogues chez d'autres espèces qui les possèdent déjà. Il en est ainsi pour certaines formes de parasitisme brutal constaté chez divers hyménoptères.

On sait que Perez[1] fut frappé de la profonde analogie morphologique, très différente de cette convergence d'aspect qui caractérise le mimétisme, qu'on rencontre fréquemment entre des espèces parasitées et des espèces parasites, au point que la confusion soit difficile à éviter. Il en vint à penser qu'en réalité l'espèce parasite dérivait directement de l'espèce parasitée, et que les quelques modifications de structure provenaient d'une adaptation à des conditions de vie un peu différentes par suite de l'apparition de l'instinct parasite : la variation d'instinct précéderait et entraînerait la variation de forme; le parasitisme créerait l'espèce parasite. Cette conception, qui montre toute l'importance biologique de l'instinct par suite de ses répercussions profondes sur la morphologie des espèces, a paru généralement appliquable aux cas des Bourdons et des Psithyres, des Anthidium et des Stelis, des Halyctes et des Sphécodes.

Mais P. Marchal ne pouvait pas admettre que l'origine de l'instinct parasite se trouvât dans une variation individuelle, une tendance au brigandage subitement apparue[2]. Il supposait plutôt que des déshérités de la nature, doués de malformations organiques quelconques les empêchant de récolter comme les autres, et condamnés dès lors à disparaître, auraient réussi à survivre par le brigandage, tendance imposée par la structure et développée ensuite par le jeu de la sélection.

Or Ferton[3] a pu constater des phénomènes de variation individuelle indépendants de toute variation organique et pouvant bien dès lors représenter l'esquisse d'un nouvel instinct. Certains

1. Perez. Contribution à la faune des Apiaires de France. *Actes de la Soc. linn. de Bordeaux*, 1883, XXXVII, 205.

2. P. Marchal. Formation d'une espèce par le parasitisme, *Revue scientifique*, 1890, 1er juin, 199-204.

3. Ch. Ferton. L'Évolution de l'instinct chez les hyménoptères, *Rev. Scient.*, 1890, 1re sem., 496-498. — Notes détaillées sur l'instinct des hyménoptères mellifères et ravisseurs, *Ann. de la Soc. entomol. de France*, 1906, LXXIV, 56-104.

Pompilus rufipes, appartenant à une espèce qui n'est point parasite, comme le serait le *Pompilus pectinipes*, vont parfaitement quelquefois, lorsqu'ils n'ont point trouvé d'araignée pour leur propre compte, voler l'araignée d'un voisin. Peut-être cette tendance se développera-t-elle assez au cours des générations futures de ces Pompiles, pour que l'espèce se modifie et devienne parasite, ou bien pour qu'elle se scinde et, tout en restant pour part identique, pour part également se transforme en une espèce sœur, parasite de la première.

Des différences dans le comportement de l'instinct peuvent d'ailleurs se rencontrer parfois chez des individus de même espèce, en des habitats différents, sinon de nature, du moins de lieu : Fabre a décrit l'automatisme excessif, souvent cité par les auteurs à titre d'exemple, des *Sphex flavipennis* : lorsqu'un Sphex rapporte à son terrier un grillon paralysé, il lâche toujours sa proie pour pénétrer seul dans le souterrain qu'il paraît explorer avant de venir ressaisir l'orthoptère pour l'entraîner à son tour; or, Fabre s'amusa quelquefois, au moment où l'hyménoptère explorait le terrier, à reculer le grillon à une certaine distance; le Sphex ne manquait pas d'aller le retrouver et de le ramener au souterrain, mais, arrivé là, le déclanchement de l'instinct lui faisait recommencer sa visite domiciliaire; pendant ce temps l'observateur lui refaisait la même farce, et tout recommençait de même; la patience du Sphex ne se lassait jamais; il n'en était pas de même de celle de Fabre.

Or Fabre, qui n'est pas suspect d'évolutionnisme, nous signale à cet égard un cas particulièremeut sugestif : tous les Sphex d'un certain canton, appartenant peut-être à une même descendance, ne se conduisirent pas du tout de même; car, lorsque le tour classique lui eut été joué deux ou trois fois, chaque hyménoptère se mit à califourchon sur son grillon et le rentra d'emblée sans plus s'attarder aux dangereuses bagatelles de la porte[1].

La disparition des instincts. — Cette adaptation, qui intervient ainsi au cours de l'exécution d'actes dits instinctifs, nous amène au second cas de la variation des instincts. Un instinct peut, en

1. Fabre. *Souvenirs entomologiques*, 1re série, 92.

effet, par un phénomène particulier d'adaptation ou par une brusque mutation, se transformer en un autre instinct différent du premier, mais relativement immuable à son tour, comme celui dont il prend la place, en sorte qu'il n'y ait point d'interrègne, et qu'on puisse dire : L'instinct est mort, vive l'instinct!

Mais il y a des cas où l'adaptation s'insinue dans l'instinct et tend réellement à s'y substituer : on a moins affaire alors à une variation de l'instinct qu'à sa disparition, à son effacement devant les phénomènes plus souples d'intelligence. Conserver le mot d'instinct dans ces cas comme on le fait quelquefois, pour en signaler justement la plasticité, c'est étendre le terme aux actes de tous les animaux, d'où logiquement on est conduit à l'appliquer aux actes humains eux-mêmes, c'est-à-dire en fin de compte à lui ôter toute espèce de signification.

Mais il est évidemment difficile de faire la part de ce qui est un effacement progressif de l'instinct, et de ce qui est une transformation d'un instinct en un autre.

C'est le cas, par exemple, pour les phénomènes de nidification à l'air libre de l'abeille commune, dont Bouvier[1] a décrit avec détails deux cas extrêmement curieux par les dispositions protectrices adaptées à la lutte contre le froid. « Etablie en grande hâte, il s'en faut, dit M. Bouvier, que l'œuvre soit parfaite; mais ses imperfections toutes relatives sont la preuve que l'abeille ne se conforme pas à la règle immuable de l'instinct, et qu'elle manifeste, dans les travaux de cette sorte, une activité intelligente. Pourquoi refuser « à nos blondes avettes » la faculté supérieure que nous ne marchandons pas, en pareille occurrence, au bûcheron qui se construit une hutte dans la forêt? Il faut même aller plus loin : quand une muraille d'attente est commencée dans la ruche aérienne, — quand, dans la ruche, sont posées les premières bases des cloisons de soutien, — ou quand certaines abeilles allongent démesurément les alvéoles au fond des gâteaux, — dans tous ces cas et dans bien d'autres qui s'éloignent de la construction normale, de nombreuses ouvrières continuent l'ébauche et conduisent la besogne extraordinaire jusqu'à complet achèvement. La nidifica-

1. E. L. Bouvier. Nouvelles observations sur la nidification des abeilles à l'air libre. *Annales de la Soc. entomol. de France*, 1906, LXXXV, 429-444.

tion, en d'autres termes, résulte du concours de milliers d'individus qui travaillent dans le même sens et animés par le même esprit. Or cet « esprit de la ruche », pour me servir d'une expression de M. Mæterlinck, n'implique-t-il pas un échange d'idées entre les ouvrières? » Bouvier se rencontre ici avec G. Bonnier pour concevoir une intelligence collective chez les abeilles, supérieure à l'instinct.

Dans d'autres cas encore, où l'expérience individuelle cette fois apparaît nettement, le terme d'instinct reste inadéquat.

Il en est ainsi pour ce phénomène d'adaptation constaté par Fabre chez les larves primaires des Meloe, ces coléoptères dont les hypermétamorphoses corrélatives de si curieux instincts larvaires sont devenus classiques : ces larves attendent dans les fleurs les anthophores qui les conduisent aux cellules où se trouve avec l'œuf de l'abeille le miel dont la Meloe vivra en attendant sa transformation nymphale; là elles grimpent sur les insectes qui viennent butiner, même quand ce ne sont pas des anthophores; elles grimpent même sur un brin de paille qu'on leur tend, mais, si on ne le retire pas aussitôt, elles reconnaissent leur erreur et l'abandonnent; dès lors, l'expérience une fois faite, elles ne s'y laisseront plus prendre et on leur tendra inutilement à diverses reprises le brin de paille tentateur. C'est bien là un phénomène d'adaptation individuelle [1]. On pourrait en citer un assez grand nombre d'exemples chez les Invertébrés, chez les Araignées en particulier, où Wagner en a signalé plusieurs [2]; chez les Vertébrés ils tendent à devenir une règle, se substituant de plus en plus aux instincts dont il n'existe plus chez l'homme normal que des traces, entre les réflexes et les actes intelligents.

1. Tous les phénomènes apparents d'adaptation ne sont certes pas preuve d'intelligence; il y a des cas où, pour l'emploi d'aliments ou de matériaux, il s'agit seulement d'instincts peu exclusifs et parfois d'une faible discrimination de la part de l'animal; c'est le cas, par exemple, des Mégachiles coupeuses de feuilles qui s'adressent toujours à n'importe quel feuillage. Lécaillon a noté la fréquente dépendance directe de certaines variations apparentes d'instinct d'araignées vis-à-vis de changements physiques ou topographiques. Nous avons signalé de telles variations de détail comme compatibles avec la définition de l'instinct. Cf. A. Lécaillon. Sur la variation et le déterminisme des caractères éthologiques considérés plus spécialement chez les araignées. *Ass. franç. pour l'avancement des Sc. Compte rendu de la 36e session*, Reims, 1907, 678-683.

2. Waldemar Wagner. L'industrie des Araneinæ. *Mém. Ac. des sc. de Saint-Pétersbourg*, 1894, XLIII.

Le retour des instincts « vestigiaires ». — Il n'est pas rare d'ailleurs que beaucoup de phénomènes, qui nous apparaissent comme des preuves d'adaptation nouvelle, soient interprétés autrement; et c'est, en particulier, le cas pour la nidification des abeilles à l'air libre observé par Bouvier; car on peut dire : N'est-ce pas un effet de l'atavisme? N'est-ce pas un retour vers un instinct ancestral? Et de fait, si les instincts meurent, il semble qu'ils soient capables de renaître.

Lorsqu'on voit des chenilles de Bombyciens, hôtes du chêne, manger des feuilles de noyer, arbre phylogénétiquement plus ancien, Giard se demande si ce n'est pas simplement un retour vers le régime normal de leurs ancêtres [1]. La Processionnaire du pin, *Cnethocampa processionea* a été parfois trouvée sur une juglandée, le noyer d'Amérique (*Juglans nigra*). Retour à un instinct ancestral encore serait le cas de la Nonne, *Psilura monacha*, qui envahit en Allemagne le pin sylvestre, alors qu'en France elle restait localisée sur le chêne.

Un certain nombre de ces instincts « vestigiaires » ont été réunis récemment par W. M. Weeler [2]. Il signale par exemple le fait que, tandis que les ouvrières du *Polyergus rufescens* ont perdu la faculté de nourrir elles-mêmes, les femelles la possèdent encore. Le *Leptothorax Emersoni* ne se rencontre guère qu'avec la *Myrmica canadensis* et ne peut se nourrir que par la régurgitation des aliments absorbés par son hôte; mais élevés dans un récipient où ils étaient isolés, quelques individus ont pu se nourrir directement.

Le *Cremastogaster lineolata*, commun dans l'Amérique du Nord, vit dans la terre ou dans le bois pourri; mais, dans quelques localités, on le voit fabriquer des nids minuscules en carton; or c'est là une industrie normale chez un grand nombre d'espèces du même genre vivant dans les tropiques. Instinct vestigiaire, dit Wheeler se basant sur la parenté de ces espèces, et il raisonne de même pour le cas d'une colonie de *Polistes metrica* — dont les colonies périssent normalement dès l'automne, — et qui au cours d'un automne exceptionnellement chaud, fit des réserves de miel comme

1. A. Giard. Sur le changement de régime de certains Bombyciens. *Bull. Soc. entomol. de France*, 1899, 349.

2. William Morton Wheeler. Vestigial Instincts in Insects and other animals. *The American Journal of Psychology*, 1908, XIX, n° 1, 1-14.

les Polistes tropicaux, réserves bien inutiles d'ailleurs puisque la colonie devait nécessairement périr pendant l'hiver. Et Wheeler raisonne de même enfin pour la nidification à l'air libre des abeilles.

Les deux derniers exemples qu'il indique sont particulièrement intéressants : Une chenille de Tinéide, la *Gracilaria stigmatella*, s'enferme dans un rouleau fermé par le reploiement de la pointe de la feuille du saule où elle vit. Or, Schröder en a fait vivre sur d'autres arbres ayant des feuilles de forme différente, ou sur des feuilles de saule dont la pointe avait été coupée. Dans ces conditions, sur 91 chenilles, 84 s'adaptèrent et replièrent cette fois le bord de la feuille. A la deuxième génération, le nouvel instinct parut acquis. A la troisième génération, les chenilles, remises sur les feuilles normales du saule, se comportèrent d'une façon différente les unes des autres. 15 sur 19 revinrent en effet à leur instinct ancestral, tandis que 4 parurent conserver l'instinct acquis et persistèrent à replier le bord des feuilles au lieu de la pointe [1].

Enfin, on sait que les Limnées respirent, malgré leur vie aquatique, comme les pulmonés aériens, en venant ouvrir à la surface de l'eau leur sac à air, sauf pendant une partie de la période larvaire où l'absorption de l'oxygène dissous se fait directement par les téguments. On a trouvé dans les profondeurs de certains lacs de Suisse et de Bavière (à 250 mètres, dans le Léman et le lac de Constance) des Limnées ne venant plus respirer à la surface. Or, d'après les expériences de Forel et de Pauly, ces Limnées, mises dans une petite quantité d'eau, et malgré leur adaptation respiratoire, revinrent suivant l'impulsion de leur instinct ancestral, respirer à la surface [2].

La variation et l'atavisme. — Il y a, dans ces derniers faits, une survivance indéniable de tendances en apparence disparues, et renaissant sous l'influence de certaines circonstances. Mais l'explication hypothétique par l'instinct vestigiaire est un peu dange-

1. Schröder. Ueber experimentelle erzielte Instinktvariationen. *Verhandl deutsch zool. Gesellschaft*, 1903, 158-166.

2. Forel. Introduction à l'étude de la faune profonde du lac Léman. *Bull. de la Soc. vaud. des sc. nat.*, 1869, X, n° 62. — Matériaux pour servir à l'étude de la faune profonde du lac Léman, 1874, XIII, n° 72. — Pauly, *Ueber die Wasse. rathmung der Limnæiden*, Munich, 1877.

reuse parce que trop séduisante et trop facile. Il se peut que des variations nouvelles apparaissent dans une espèce comme elles ont apparu dans une espèce voisine sans qu'il faille pour cela invoquer nécessairement l'atavisme. Le retour à d'anciens instincts est évidemment une preuve de variations anciennes des instincts; mais il ne faudrait pas systématiquement rejeter toute variation nouvelle dans une antiquité très reculée en disant d'elle que ce n'est qu'un retour ancestral, comme si ce n'était qu'autrefois qu'il avait pu y avoir des variations, au temps des contes de fées, et que, venus trop tard dans un monde trop vieux, il ne nous soit plus donné d'en voir. Il y a encore à l'heure actuelle des variations d'instinct; on peut même, comme le montre la jolie expérience de Schröder, en provoquer artificiellement.

En morphologie aussi, on a souvent attribué à la régression, à l'atavisme, les variations qu'on est susceptible parfois de constater; en réalité, s'il y a quelquefois des réapparitions de caractères latents sous certaines influences favorables, généralement les variations sont des adaptations nouvelles à des facteurs actuellement agissants, et ce que nous appelons des variations térarologiques ne diffèrent pas des mutations qui sont à la base des transformations des espèces, comme l'a excellemment montré Et. Rabaud[1]. Et il en est bien de même pour les instincts. Les problèmes physiologiques sont d'ailleurs identiques au point de vue évolutif, aux problèmes morphologiques, et ils nous mettent en présence des difficultés de même ordre, dignes également d'exercer notre sagacité.

Si les adaptations très parfaites des instincts nous surprennent, nous ne sommes pas moins étonnés par certaines adaptations morphologiques vraiment extraordinaires comme le mimétisme nous en présente de nombreux exemples, ou des adaptations physiologiques aussi merveilleuses que celles que l'étude des sécrétions digestives a mises en lumière, ne serait-ce que dans l'apparition, chez les canards nourris avec du sucre de lait, d'une lactase permettant de le digérer, comme Dastre l'a montré.

Mais, en évitant de croire tout simple et de se figurer résoudre en se jouant les questions les plus obscures, comme aussi de

1. Cf. Rabaud. L'évolution tératologique. *Rivista di Scienza*, 1908, III, n° 5. — Les tendances actuelles de la tératogénie. *Revue du mois*, 1908, n° 27, 327-344.

déclarer insolubles les problèmes que nous pose la nature et de nous jeter dès lors en plein pragmatisme, on peut, petit à petit, faire progresser la science; nous avons vu que notre connaissance des instincts ne cessait de se faire plus complète et plus précise; elle ne sera jamais sans doute tout à fait précise et tout à fait complète; mais nous nous rapprocherons toujours davantage de cette limite; et c'est en jetant, comme nous venons de le faire, un regard en arrière sur le chemin parcouru, qu'on puise le courage nécessaire pour affronter la vue de la route embroussaillée où il nous faut marcher encore.

HENRI PIÉRON.

L'ÉNERGIE POTENTIELLE EST-ELLE UNE RÉALITÉ?

Le problème que nous nous posons est impliqué dans un autre ayant une portée philosophique.

Depuis peu M. Ostwald, un chimiste renommé, se fit l'interprète d'une conception du monde qu'il appelle énergétique et qu'il oppose au matérialisme. D'après cette vue, l'énergie n'est point un concept dérivé : une manifestation de l'action produite par une masse en mouvement, comme elle est définie généralement dans la mécanique, mais un élément primaire de l'univers. Ce que nous appelons matière, ce qui se manifeste comme solidité, imperméabilité, résistance et autres propriétés de la matière, agissant immédiatement sur nos sens, ne sont que des manifestations de l'énergie qui est la seule chose en soi du monde. L'énergie se manifeste sous diverses formes et M. Ostwald en énumére plus d'une douzaine, telles que : énergie de forme, de volume, de distance, énergie radiale, etc., enfin l'énergie psychique[1]. L'énergie est pour lui « la substance la plus générale », parce qu'elle est ce qui existe dans le temps et l'espace et en même temps « l'accident le plus universel », parce qu'elle est ce qu'on peut distinguer dans le temps et l'espace et parce qu'elle implique la causalité »[2]. Son image concrète se retrouve dans notre volonté[3].

On pourrait croire qu'on a à faire dans ce cas avec une entité métaphysique (et même à moitié mythique), ayant seulement le nom commun avec le concept scientifique de l'énergie, si l'auteur n'enlevait nos doutes par l'affirmation catégorique qu'il appelle énergie « ce qui est produit par le travail et ce qui peut se transformer en travail » [4].

Nous voyons par là que l'élément constitutif du monde d'après

1. Voyez Ostwald, *Vorlesungen ueber Naturphilosophie*, Leipsig, 1902, *passim*.
2. *L. c.*, p. 152-154.
3. *L. c.*, p. 64.
4. *L. c.*, p. 158.

cette conception c'est l'énergie potentielle des physiciens, et il est aisé de voir que la réponse à la question, exprimée dans le titre, peut être décisive pour l'appréciation de la conception énergétique du monde.

D'abord il est indispensable d'éliminer la possibilité d'un malentendu. Les physiciens sont trop enclins de considérer comme intrus téméraire un philosophe qui ose lever la main contre des concepts d'une telle utilité dans leur domaine spécial, comme l'est celui d'énergie potentielle. Il serait, en effet, peu propre et peu compatible avec la vérité de nier la valeur scientifique d'une conception qui rendit tant de services à la science pendant le demi-siècle qui vient de s'écouler. L'énergie potentielle est très certainement une hypothèse scientifique bien fondée. Elle remplit actuellement en physique le rôle qui appartenait jadis à la « chaleur latente » de Black, ou bien au principe de constance de la quantité de chaleur dans les déductions de Carnot. Mais, en dehors de cette fonction scientifique, en peut-elle remplir une autre? Peut-elle devenir l'élément constitutif d'une conception scientifique du monde? Voilà le problème qu'il s'agit de résoudre.

Pour le faire nous devons nous arrêter d'abord sur les éléments constitutifs de la science et sur la part qu'ils ont dans la formation d'une conception du monde. Pour ériger un édifice on a besoin de deux genres d'éléments : des matériaux et d'un plan, ou d'un principe selon lequel les matériaux constructifs sont disposés. Il en est de même pour la structure idéelle de la science. Nous nous y servons de deux genres d'éléments. Les uns forment les *réalités*, c'est-à-dire les éléments définitifs auxquels nous attribuons l'existence. Les autres sont des *principes* ou des règles les plus générales du groupement de ces réalités. Les atomes, l'éther, les forces, les énergies appartiennent aux premières; les lois et les principes de la mécanique, de la physique, de la chimie, de la physiologie — au second. Nous appelons (en concordance avec le rôle que l'analyse critique de ces éléments leur indique dans la science et dans la conception du monde scientifique) les éléments du premier genre *métaphysiques*, ceux du second *épistomologiques*. Le premier de ces termes n'exige point d'explications. Il est clair que les réalités dont nous fîmes mention jouent le même rôle dans la construction scientifique que l'être ou les êtres dans une conception

philosophique. Ce sont les « choses en soi » de la physique.

Il n'en est pas de même des éléments épistomologiques. La science attribue l'existence extérieure et objective aux règles selon lesquelles elle unit dans sa synthèse les éléments métaphysiques. Les lois de la nature sont pour elle des normes extérieures, indépendantes de notre intelligence : un mécanisme invisible et toujours actif qui entraîne dans son mouvement tout devenir, chaque phénomène dès qu'il se réalise, et qui lui imprime ses formes, comme la machine à battre la monnaie s'empare des lames d'or pour les transformer en pièces rondes et portant la même empreinte.

Mais l'analyse critique des lois de la nature démontre qu'elles sont le produit de notre intelligence. Elles représentent l'ordre logique introduit dans le domaine vaste et variable du devenir, se rattachant d'après une règle aux données intuitives, dont les éléments métaphysiques sont le produit. Il s'ensuit que le mécanisme de ces règles qui forment le réseau de la structure scientifique doit être considéré non comme extérieur, mais comme subjectif, existant dans notre conscience.

Les deux genres d'éléments constitutifs de la science peuvent être appréciés sous un des deux points de vue : celui de leur utilité comme hypothèse auxiliaire de la science (ce que les Anglais appellent *working hypotheses*) ou bien sous celui de leur applicabilité comme éléments constitutifs d'une conception du monde, c'est-à-dire dans leur rôle philosophique. En effet les éléments métaphysiques, aussi bien que les éléments épistémologiques de la science, ont une tendance à s'hypostasier, en se transformant en éléments d'une conception du monde. Cette transformation prête un caractère dogmatique et métaphysique à la structure conditionnelle et hypothétique de la science. L'histoire présente beaucoup d'exemples, confirmant cette tendance, aussi bien pour l'intelligence collective de l'humanité que pour les esprits individuels, s'ils ne sont pas préservés par le criticisme philosophique.

La conception du monde, vers laquelle tendent *naturellement* (c'est-à-dire sans effort méthodique de l'esprit, dirigé par la critique philosophique) les hypothèses et les théories scientifiques est généralement *mécanique*.

En employant ce terme nous devons pourtant discerner deux sens, dans lesquels il est employé.

Dans le sens plus large, mécanique est toute conception du monde, éliminant la spontanéité et la détermination de soi-même dans le devenir; la conception qui a pour caractère l'automatisme et le déterminisme. Ces conceptions sont mécaniques, par opposition aux caractères généraux de la vie intellectuelle, tels que : la spontanéité, la liberté du choix, la finalité, le manque de détermination. On peut donc parler de mécanisme par opposition surtout à la conception *téléologique*, qui considère le devenir au point de vue d'un but final.

Mécaniques dans le sens restreint sont les conceptions du monde qui empruntent leurs éléments métaphysiques à la mécanique. Ces éléments peuvent donc être soit matière (masse) et force, soit matière et mouvement. En outre, l'action mutuelle de ces éléments doit être soumise aux principes et lois de la mécanique. Nous trouvons l'expression de ces deux genres différents d'interprétation mécanique dans deux tentatives de définir le sens intime du mécanisme.

L'une est due à un philosophe qui cherche à préciser le problème de la liberté; l'autre à un savant qui s'en sert comme méthode des recherches.

M. Manno [1] prend pour point de départ l'analyse d'un mécanisme artificiel. Il définit le mécanisme comme un être admettant et exigeant une certaine action A pour produire une autre B (par ex. charger un fusil pour produire un coup de feu). Le mécanisme ne s'use pas pendant cette action et pour la répéter il n'y a qu'à restituer l'état primitif (recharger le fusil, remonter l'horloge, etc.). L'action mécanique a par conséquent un caractère cyclique. Au point de vue conceptuel le mécanisme contient une détermination univoque (eindeutiges) de la liaison d'éléments de la synthèse (de A et de B). Sous ce point de vue il s'approche du concept de causalité. Mais en le considérant de plus près nous apercevons une différence. Le concept primitif de causalité ne contient rien au delà de ce qu'un conséquent B ne peut avoir lieu par soi-même; mais qu'il exige un antécédant A, « dont l'existence et la détermination contiennent un pouvoir, celui d'une action causale ». Dans le concept de mécanisme nous trouvons quelque chose de plus :

1. Die Voraussetzeingen des Problems der Willensfreiheit, dans le *Zeitschrift f. Philosophie*, vol. II, 7, 2, 1901.

« la liaison de A et de B est univoque, déterminé par le caractère du mécanisme de manière que B découle de A *selon une certaine règle* »[1].

Nous voyons par là que le mécanisme n'est qu'une phase plus avancée de la causalité, phase qui correspond à son application scientifique. Si nous nous demandons quelle est la condition générale pour satisfaire à l'exigeance de la détermination « selon une règle certaine », nous serons obligé de répondre : la connaissance de cette règle. Car sans la connaître il est impossible de résoudre si c'est la même règle ou non qui régit la dérivation de l'effet, de la cause dans des cas différents. On s'aperçoit que nous nous approchons ainsi de la *causalité rationnelle*, qui exige l'intelligibilité de la liaison comme condition nécessaire pour pouvoir établir une règle et par conséquent l'homogénéité de la cause et de l'effet.

Voyons à présent comment la science s'y prend. Dans un des volumes consacrés à la physique mathématique, M. Poincaré pose la question : Qu'est-ce qu'une explication mécanique? Il y répond : « Dans tout phénomène physique il y a un certain nombre de paramètres que l'expérience atteint directement et qu'elle permet de mesurer.

« Je les appelle :

$$q_1\ q_2 \cdots\ q_n$$

« L'observation nous fait connaître ensuite les lois des variations de ces paramètres et ces lois peuvent généralement se mettre sous la forme d'équations différentielles qui lient entre eux les q et le temps.

« Que faut-il faire pour donner une interprétation mécanique d'un pareil phénomène?

« On cherchera à l'expliquer soit par les mouvements de la matière ordinaire, soit par ceux d'un ou plusieurs fluides hypothétiques.

« Ces fluides seront considérés comme formés d'un très grand nombre de molécules isolées; soient m_1, m_2.., m_2, les masses de ces molécules, soient x_i, y_i, z_i, les coordonnées de la molécule m_i.

« On devra, de plus, supposer qu'il y a conservation de l'énergie

1. *L. c.*, p. 213.

et par conséquent qu'il existe une certaine fonction — U des $3p$ coordonnées x_i, y_i, z_i, qui joue le rôle de fonction des forces. Les $3p$ équations du mouvement s'écriront alors :

$$m_i \frac{d^2x_i}{dt^2} = -\frac{dU}{dx}$$
$$m_i \frac{d^2y_i}{dt^2} = -\frac{dU}{dy_i}$$
$$m_i \frac{d^2z_i}{dt^2} = -\frac{dU}{dz_i}$$

« L'énergie cynétique du système est égale à :

$$T = \frac{1}{2} \Sigma\, m_i (x_i'^2 + y_i'^2 + z_i'^2).$$

« L'énergie potentielle est égale à U et l'équation qui exprime la conservation de l'énergie s'écrit :

$$T + U = \text{const.}$$

« On aura donc une explication mécanique complète du phénomène, quand on connaîtra, d'une part, la fonction des forces — U et que, d'autre part, on saura exprimer les $3p$ coordonnées x_i, y_i, z_i, à l'aide de n paramètres q.

« Si nous remplaçons ces coordonnées par leurs expressions en fonctions des q, les équations (1) prendront une autre forme. L'énergie potentielle U deviendra une fonction des q; quant à l'énergie cénétique T, elle dépendra non seulement des q, mais de leurs dérivées q' et elle sera homogène et du second degré par rapport à ces dérivées. Les lois du mouvement seront alors exprimées par les équations de Lagrange :

$$(2) \qquad \frac{d}{dt}\frac{dT}{dq_k'} - \frac{dT}{dq_k} + \frac{dU}{dq_k} = 0$$

« Si la théorie est bonne, ces équations (2) devront être identiques aux lois expérimentales directement observées.

« Ainsi pour qu'une explication mécanique d'un phénomène soit possible, il faut qu'on puisse trouver deux fonctions U et T, dépendant, la première des paramètres q seulement, la seconde de

ces paramètres et de leurs dérivées; que T soit homogène du deuxième ordre par rapport à ces dérivées et que les équations différentielles déduites de l'expérience puissent se mettre sous la forme (2).

« La réciproque est vraie; toutes les fois qu'on pourra trouver ces deux fonctions T et U, on sera certain que le phénomène est susceptible d'une explication mécanique[1]. »

Essayons de donner à ces conditions une forme plus concrète en les traduisant en termes philosophiques. Les paramètres $q_1, q_2 \ldots, q_n$, représentent le contenu de la sensibilité, les données immédiates, admettons les intensités de la lumière et ses nuances, que nous mettons en certaines relations numériques mutuelles au moyen de l'observation (loi empirique). Pour donner une interprétation mécanique de ces relations nous devons y ajouter une certaine construction auxiliaire (l'hypothèse) conçue de manière à contenir trois facteurs : 1. Les éléments matériels[2] occupant une position déterminée dans l'espace (ce qui exprime leurs coordonnées x, y, z) et doués de certaines masses (m); 2. Leurs mouvements réels qui (considérés au point de vue de l'effet) sont exprimés par l'énergie cinétique du système (T); 3. Les tensions entre ces éléments capables de produire des mouvements nouveaux ou de contrebalancer ceux qui existent. Ces tensions sont exprimées par l'énergie potentielle du système (U).

Les exigences émises pour une interprétation mécanique correspondent exactement à la tradition existant depuis Démocrite, qui avait exclu tout « état interne » des atomes et voulait que tous les phénomènes soient expliqués par la position dans l'espace, par le mouvement, par le choc ou la pression de ces éléments matériels.

En effet la condition indispensable pour former la science est l'admission de la régularité du devenir, ce qui fut déjà exprimé par Anaxagore en termes empruntés aux idées de justice et de

1. Poincaré. *Cours de physique mathématique, électricité et optique*, Paris, 1890, p. IX et suiv. Le même raisonnement est reproduit dans *la Science et Hypothèse*, p. 150-151, sauf quelques modifications.

2. Il n'est pas indispensable que ces éléments soient des molécules discrètes et séparées. Les mêmes formules peuvent être appliquées, sauf des modifications insignifiantes, à une matière continue. Au lieu de correspondre aux centres d'inertie des molécules les coordonnées représenteront les limites d'éléments découpés dans une substance continue et les volumes de ces éléments multipliés par la densité, constante ou variable, donneront la valeur des masses.

droit humain (δικη 'Σιμαρμηνη) et par Démocrite au moyen du concept de nécessité mécanique (ἀναγκη). La conception du monde naissant naturellement et immédiatement des théories scientifiques doit être mécanique au moins dans le sens général de cette expression, c'est-à-dire dans ses éléments épistémologiques. Les éléments métaphysiques, ou bien ce que Paul Dubois-Raymond[1] appelle « mécanisme élémentaire » peuvent être très variés. Nous pouvons choisir comme un de ces éléments l'atome, doué d'une force agissant à distance, conformément à la conception de Newton, ou bien l'atome élastique, possédant une vélocité et capable de conserver ce mouvement, d'après le principe de Huygens[2]. Nous pouvons construire cet atome avec sa force au moyen d'une hypothèse hydrodynamique, comme celle des tourbillons de Thomson, des jets et d'écoulements de Pearson, ou bien des sphères pulsatiles du même auteur; nous pouvons les décomposer en charges électriques, en mouvements comme dans l'hypothèse d'électrones.

Dans tous ces cas les éléments métaphysiques de la science conservent leur caractère métaphysique dans la conception du monde et en outre les concepts mécaniques de masse, de vitesse, de force sont conservés, ce qui garantit l'exactitude de la construction par l'application des principes de la dynamique.

On peut pourtant essayer d'éliminer les concepts de masse, de vitesse et de force en les remplaçant par un seul, celui d'énergie. C'est ainsi qu'est formée la conception du monde *énergétique*, que M. Ostwald oppose à la conception du monde *matérialiste*, c'est-à-dire celle qui se sert d'éléments précités.

Quelles sont donc les modifications que doit subir le concept d'énergie en quittant le rôle qui lui est assigné dans la mécanique pour s'ériger en élément constitutif d'une conception du monde?

Pour répondre à cette question nous devons rappeler la déduction purement scientifique, c'est-à-dire strictement mécanique du concept d'énergie.

La mécanique déduit deux équations qui permettent de mesurer un effet mécanique. La première, c'est l'équation de l'*impulsion de la force* :

$$F.,dt = mv \ldots \qquad (1)$$

1. Über die Grundlagen der Erkentniss in den Naturwissenschaften, 1886.
2. Celui de conservation de forces vives ou d'énergie cinétique.

La seconde est celle des *forces vives* (ou d'énergie cinétique) :

$$dL = d\,(1/2\,mv^2)\ \ldots \qquad (2)$$

La première exprime que l'effet d'une force F, agissant pendant le temps infinitésimal dt, est mesuré par le produit de la masse et de la vitesse ou bien par la *quantité de mouvement*. La seconde statue la liaison du travail L et de la force vive (énergie cinétique $= 1/2$ mv ^{2}) qui en est la mesure.

Comme nous avons en outre l'équation qui exprime la relation du travail à la force :

$$dL = F_s . d_s \ldots\ldots\ldots \quad (3),$$

dans laquelle F est la projection de la force sur la tangente du chemin, la relation de deux équations précédentes est parfaitement claire : nous pouvons toujours passer de l'une à l'autre.

Les équations (1) et (2) servent de point de départ pour les deux modifications de la conception mécanique dans le sens strict; de la conception *dynamique*, dont le mécanisme élémentaire est un atome (une masse), doué d'une force, et de la conception *cinétique*, qui se sert d'atome (masse), doué d'une vélocité comme mécanisme élementaire.

Ces deux conceptions sont par conséquent en harmonie mutuelle. Nous pouvons remplacer les éléments métaphysiques de la première par ceux de la seconde, sans troubler les constituants épistémologiques qui les unissent. Le principe de dynamisme peut exister à côté de celui du cinétisme. Chacune des équations (1) et (2) exprime une face différente du phénomène cinétique : la première, sa dépendance de la cause du mouvement; la seconde, son effet ou l'effet dynamique que le mouvement peut produire.

L'énergie cinétique, c'est ainsi qu'on appelle aujourd'hui la force vive, n'a rien de spécifique, elle n'est que la mesure de l'effet produit par le phénomène cinétique, c'est-à-dire par la masse en mouvement, dépendant de ces deux éléments constitutifs m et v.

Mais la mécanique déduit, en outre, que si la force possède un potentiel ne contenant pas de temps expressément, la force vive de la masse est conservée toutes les fois qu'elle traverse la même surface potentielle. En d'autres termes : chaque fois que la masse

en mouvement traverse une surface équipotentielle, l'effet dynamique qu'elle produit est le même.

Telle est la signification originale du principe de la conservation d'énergie, qui, en outre, a lieu seulement pour des forces qui ont un potentiel ne contenant pas expressément de temps. On voit que ce principe est épistémologique et que l'énergie n'y figure point comme une réalité, mais comme mesure d'action, et le principe de sa conservation n'est qu'une règle régissant ce phénomène. Le premier pas dans la voie qui mène vers l'indépendance des concepts d'énergie est celui de remplacer la conception dynamique par la cinétique.

En éliminant le concept de force nous nous privons du moyen de définir l'état d'une masse par sa cause. Nous sommes obligés de trouver un autre moyen; nous le définissons par l'effet attendu, c'est-à-dire possible. Quand une masse se trouve sur une certaine surface potentielle, son état est défini par la vélocité qu'elle possède au moment où elle traverse cette surface. Mais la science exige une construction concrète et quantitative du phénomène sur chaque point de la trajectoire, à chaque moment du temps. Cela se faisait aisément au moyen de la force; il s'agissait seulement de connaître la fonction qui détermine l'intensité de la force en dépendance de la distance. Mais quelle sera la mesure du phénomène correspondant aux coordonnées d'une masse x, y, z, dont les valeurs sont différentes de celles de la surface potentielle donnée, si la force n'est pas prise en considération?

Pour résoudre ce problème il ne s'agissait que d'introduire une quantité nouvelle, qui diminuerait à mesure de la croissance de l'énergie cinétique et vice versa, c'est-à-dire il fallait admettre :

$$E_c + E_p = C$$

C'est ainsi que naquit l'idée d'*énergie potentielle*.

On pouvait désormais, sans avoir recours à la force, exprimer non seulement l'état actuel se manifestant au moment donné, mais aussi tous les états possibles, passés ou futurs.

Le principe de la conservation d'énergie obtint ainsi un caractère d'indépendance par rapport à sa généalogie mécanique et le concept énergie même prend les allures d'une personne récemment anoblie, qui a oublié ses ancêtres. Les fils intellectuels qui le

rattachaient à ses racines sont rompus et on le traite comme si ce concept n'avait eu jamais rien de commun avec la masse et le mouvement; comme s'il n'avait été jamais rien autre qu'énergie.

On commence à considérer l'énergie comme *quelque chose* dont la quantité est constante; comme quelque chose qui n'est pas seulement grandeur et mesure d'autre chose, mais qui *a* elle-même une grandeur; quelque chose qui peut passer d'un état actif dans un état passif ou potentiel et le principe de conservation est étendu à tout l'univers, qui est considéré comme un « système conservatif », ce qui veut dire : soumis aux conditions de la conservation d'énergie.

Le concept d'énergie se *substantialise*. D'élément épistémologique qu'elle était dans le principe mécanique de conservation d'énergie (principe régulatif), l'énergie devient un élément métaphysique, une réalité, dont la quantité est constante, comme on l'admet par rapport à la matière.

Dès lors il est facile de passer à la conception énergétique du monde. Les esprits qui se sont habitués pendant un demi-siècle à attribuer à l'énergie tout ce qui caractérise une substance, sans la traiter expressément comme telle, sont parfaitement adaptés à admettre la nouvelle formule, qui n'est qu'une expression d'une manière de penser, formée depuis longtemps. Ceci nous explique la popularité de la conception énergétique dans les cercles des naturalistes.

L'apparition de la conception énergétique est donc une conséquence naturelle de l'admission du principe de la conservation d'énergie, comme la conception matérialiste a été la conséquence de l'idée de la conservation de matière, familière depuis l'antiquité.

La conception énergétique paraît de prime abord être plus conforme aux faits réels que la conception matérialiste. En effet il a été établi depuis longtemps par la critique philosophique et récemment par la physiologie des sens, que nous n'avons point d'organe pour percevoir la matière; que tout ce qui agit sur nos sens n'est qu'une action dynamique, c'est-à-dire, en employant la terminologie actuelle, certaines énergies.

Nous voyons la lumière et les couleurs, nous entendons les sons, nous éprouvons la résistance des corps immobiles (formation d'énergie musculaire) ou bien le choc de ceux qui sont en mouvement.

L'existence de la matière n'est qu'une déduction indirecte : ce concept est formé à cause de la même nécessité *apriorique* de notre entendement, qui nous pousse à substantialiser le principe d'activité, c'est-à-dire l'énergie ; à cause d'une nécessité de grouper certains phénomènes d'après la catégorie de substance; à cause d'un besoin intellectuel d'admettre la continuité inhérente dès que nous avons soumis à des règles constantes la consécution permanente des phénomènes.

L'argumentation des promoteurs de la conception énergétique démontre trop évidemment que tel est le motif qui les décide en sa faveur. L'exigence méthodologique de Comte et du positivisme : « expliquer les faits par les faits », sans avoir recours aux hypothèses, voilà ce motif [1].

Mais dans la conception énergétique n'avons-nous en réalité que des faits ?

Pour répondre à cette question il est indispensable de se mettre d'accord sur ce qu'on veut considérer comme fait. Nous ne pensons pas que la définition suivante rencontre une objection de la part des défenseurs de la conception énergétique : un fait est ce qui est perçu immédiatement par nos sens, soit nus, soit armés des moyens auxiliaires, augmentant leur finesse.

Les manifestations d'énergie cinétique sont des faits indubitables dans ce sens. Ils sont généralement palpables, parfois très sensibles. Quant à l'énergie potentielle qui, comme nous l'avons vu, est un élément indispensable de la conception énergétique, un complément conceptuel inévitable de l'énergie cinétique (aussitôt qu'on cesse de la considérer comme mesure de quelque chose et qu'on lui attribue une existence indépendante, ceci paraît moins évident.

Arrêtons-nous sur ce qui arrive quand le travail se transforme en énergie potentielle. Imaginons un corps pesant, lancé verticalement. Sa vélocité diminue à mesure qu'il vainc la gravitation : l'énergie cinétique diminue, l'énergie potentielle augmente, comme on dit généralement. Pour parler strictement, il n'y a qu'une chose qui augmente pour l'observateur : la hauteur par rapport à l'horizon.

Au moment où la vélocité du projectile passe par zéro, arrêtons-

1. Voyez Ostwald, *l. c.* p. 215.

le au moyen d'un support. Le corps repose à la hauteur qu'il a atteinte. Nous disons qu'il possède une énergie potentielle égale à l'énergie cinétique qu'il a eue au commencement du mouvement. En effet, si nous enlevons le support, le corps va tomber et l'énergie cinétique, au moment où il atteindra le point de départ, sera égale à celle qui a eu lieu au moment du départ. Mais tout le temps que le corps est soutenu par le support l'énergie potentielle ne se manifeste nullement. Elle ne peut être découverte par les instruments les plus subtils, et, nous devons y insister, ceci n'est point une assertion empirique : ce fait découle de la définition même de l'énergie potentielle; du moment où elle commence à se manifester, du moment où elle peut produire des changements dans le milieu ambiant, elle cesse d'être potentielle et devient cinétique.

L'énergie potentielle est en réalité une énergie inactive.

Une boîte remplie de dynamite jusqu'au moment de l'explosion est au point de vue énergétique un objet aussi innocent qu'une boîte de cigares.

Ce qui est un fait, c'est la disparition de l'énergie dans certaines conditions (l'arrêt du corps, la formation d'un composé explosif), sa réapparition dans d'autres (enlèvement du support, production d'une explosion).

Ce qui est un fait aussi, c'est l'égalité ou l'équivalence de l'énergie disparue avec celle qui réapparaît *dans certains cas.* Je dis dans certains cas, car il y a des procès où cette équivalence n'existe pas : ce sont celles que nous appelons inverses. L'énergie d'une masse en mouvement laisse à sa place, en disparaissant, une quantité de chaleur équivalente (dans les limites de l'exactitude de l'observation); mais il n'en est pas de même pour la chaleur : selon le genre de la machine thermique, la disparition d'une certaine quantité de chaleur est accompagnée par l'apparition de diverses quantités de travail, mais toujours inférieures à celle qui aurait produit la même quantité de chaleur.

L'apparition de la quantité d'énergie égale ou équivalente à la place de celle qui a disparu peut toutefois ne pas avoir lieu. L'accumulation gigantesque des neiges éternelles au sommet du mont Blanc forme une provision immense d'énergie potentielle qui restera potentielle jusqu'à ce que les conditions thermiques n'auront pas changé, ce qui peut-être n'arrivera jamais, tandis que

les lavines destructives et les torrents écumeux représentent à peine des fractions minimales d'énergie se détachant de cet immense emmagasinage. Les sommets de granit du Tatra concentrent une quantité colossale d'énergie potentielle qui peut-être ne deviendra jamais cinétique.

Au point de vue du fait, par conséquent (nous insistons sur la définition du fait que nous avons donnée), l'énergie potentielle n'existe point. Ce qu'on appelle énergie potentielle n'est autre chose que la mesure de notre attente d'une action possible mais non nécessaire, comme la probabilité est la mesure de notre attente subjective d'un événement qui peut pourtant ne point arriver. L'énergie potentielle existe dans un corps occupant une position favorable dans le même sens dans lequel une plante existe dans une spore ou un animal dans un œuf. Le terme même « potentiel », emprunté à la terminologie aristotélienne, manifeste suffisamment le caractère subjectif de ce concept.

L'énergie potentielle n'est pas un fait d'observation; c'est une fiction mathématique, une addition à l'observation, une *hypothèse*.

Pourquoi l'ajoute-t-on?

Nous avons répondu indirectement à cette question; résumons cette réponse :

D'abord (au point de vue des exigences mathématiques) pour pouvoir écrire l'équation de constance de la somme; pour compléter dans le monde extra-phénoménal le cercle dont l'observation nous donne seulement une partie.

Secondement, parce que notre entendement a un besoin invincible d'introduire la continuité dans le monde phénoménal en transformant ainsi le fait nu en expérience au sens philosophique.

De même que nous transformons les possibilités attendues des perceptions en choses, considérant comme réel et essentiel ce qui est en réalité notre attente subjective et en traitant en même temps les faits d'observations, c'est-à-dire les perceptions comme accidentelles et variables, — la possibilité des phénomènes énergétiques est transformée par nous en chose réelle, quoique latente, mais pouvant se manifester dans des conditions favorables et en quantités déterminées. Joule, en communiquant sa découverte

éminente[1] s'exprimait ainsi : « Vous serez très étonnés en apprenant qu'il y a peu encore la force pouvait être, selon l'opinion générale, détruite absolument et sans retour à la suite d'une exigence de quiconque. »

L'investigateur célèbre était dans l'erreur. Il est vrai que les anciens n'ont point formulé le principe de la conservation d'énergie, comme ils le firent pour celui de la matière. Mais cela dépendait de ce qu'ils ne possédaient pas le moyen de soumettre les phénomènes dynamiques à une analye scientifique. Mais lorsque Galilée formule le concept de *movimentum* comme principe énergétique du mouvement, Descartes lui attribue une quantité constante sous nom de quantité de mouvement (mv), et puis Huygens formule le principe de conservation des forces vives ($1/2\ mv^2$). Une confusion momentanée fut provoquée par l'introduction du concept de force. Si pourtant Joule lui-même fut capable de faire sa grande découverte, s'il lui donne l'interprétation qu'il opposait à l'admission supposée de la destructibilité de la force, c'est que l'idée de constance de la source de mouvement était présente dans son esprit en lui imprimant une tendance invincible.

L'admission de l'énergie potentielle, quoique non donnée dans l'expérience, est dans un postulat inévitable de l'entendement, lorsque celui-ci, après avoir rejeté le concept de force comme cause de mouvement, considère les phénomènes cinétiques comme composants ultimes de la théorie scientifique.

Sous ce point de vue, il faut l'avouer, cette hypothèse n'est pas plus mal située que celle de la matière. Nous avons eu déjà l'occasion de remarquer que ce que nous appelons choses ne sont que des possibilités de nos perceptions, auxquelles nous attribuons une existence durable pendant les intervalles des perceptions réelles et une réalité supérieure à celles-ci ; que la matière est seulement un symbole conceptuel et subtilisé de cette persistance. Lorsque dans une combinaison chimique nous admettons l'existence d'éléments, qui, en réalité, disparaissent au moment de la combinaison en donnant place à l'apparition d'un corps nouveau[2], pour reparaître au

1. Dans une étude intitulée : « On Matter, Living Force and Heat, 1847 », reproduite dans les *Scientific Papers*, Londres, 1887, vol. I, p. 260.

2. Voyez la communication de l'auteur au premier Congrès de philosophie à Paris : « La combinaison chimique au point de vue de la théorie de la connaissance », *Congrès de Philosophie*, 1900, t. IV.

moment de la décomposition, nous agissons de même lorsque nous admettons l'énergie potentielle latente dans un corps, qui ne manifeste aucun phénomène énergétique.

Au point de vue de leur existence comme fait, on trouve donc une analogie complète : l'énergie potentielle, comme la matière, n'existe que dans notre pensée. C'est une déduction et non un fait d'observation.

Mais lorsque nous soumettons à une épreuve critique les deux concepts au point de vue de leur applicabilité pour une construction théorique dénuée de contradiction, les différences sont très marquées.

En admettant la matière comme hypothèse fondamentale, nous lui attribuons toujours le même caractère : dans tous ses états et transformations elle est toujours la même matière : inerte, étendue, imperméable.

Au contraire l'énergie est un vrai caméléon : tantôt elle se manifeste comme choc d'une masse en mouvement, tantôt comme lumière ou chaleur, tantôt elle devient inerte, quasi endormie, en perdant sa qualité fondamentale, celle de produire une action, elle devient *latente*.

Il existe pourtant entre l'hypothèse de chaleur latente, quelque étrange qu'elle nous paraisse aujourd'hui, et celle de l'énergie potentielle dans la conception énergétique une différence défavorable à la dernière. Dans le premier cas, en dehors de la chaleur, il y avait quelque chose (la matière) qui pouvait servir de cachette pour cette dernière, quelque chose avec quoi elle pouvait se combiner en se soustrayant à nos sens et, par conséquent, le champ restait ouvert pour les hypothèses ultérieures.

Il en est de même de l'énergie potentielle tant que nous considérons l'énergie en général comme fonction de quelque chose ; tant que des masses quelconques en mouvement forment l'élément métaphysique de notre conception scientifique. Dans ce cas l'énergie potentielle évoque une question nouvelle : qu'est-ce que cette forme latente de l'énergie?

Dans un moment nous donnerons une réponse à cette question dans les termes de la science actuelle.

Mais, quand nous considérons l'énergie comme essence unique de l'univers, comme être universel; quand elle devient l'élément

métaphysique de notre conception du monde, la voie d'explication ultérieure est coupée. *L'énergie c'est l'énergie*, voilà la réponse unique qui reste à donner.

L'essence de l'énergie c'est *l'activité*, qui se manifeste dans le changement des relations cinétiques du milieu, dans le changement de position et des vélocités et par conséquent soit ceux d'instruments physiques, soit ceux de nos organes sensuels. Comment donc peut-il arriver que l'énergie, dans certaines circonstances, devient *passive*, qu'elle ne se manifeste nullement? Elle doit donc subir une transformation fondamentale; une conception énergétique ne laisse aucune possibilité d'expliquer cette modification, puisqu'elle élimine toutes les réalités en dehors de l'énergie.

Nous devons donc admettre que l'énergie cinétique, comme puissance active, disparaît sans laisser de trace; qu'à sa place apparaît quelque chose de passif, quelque chose qui en est l'opposé, mais que nous appelons aussi énergie et qui, dans des conditions favorables, peut se transformer de nouveau en énergie comme puissance active. On se met ainsi en désaccord avec le postulat au nom duquel le concept d'énergie fut formé : celui de persistance de l'être.

En effet, toutes les fois que l'on a recours à une transformation incompréhensible d'un être en quelque chose qui en diffère, en abandonne de fait le principe de la persistance de l'être, quoique on en conserve le nom. Rien ne sera changé par le fait que nous appellerons « énergie » l'état passif du corps dans la position favorable; que nous appellerons énergie la solidité, l'élasticité de volume, la lumière, la chaleur, la gravitation. Les transformations d'énergie ainsi nommées ne sont en effet que des tours de passe-passe, c'est-à-dire la négation absolue du principe de continuité, si nous considérons l'énergie comme un être.

La transformation du mouvement moléculaire en lumière, chaleur, électricité ou son ne présente aucune difficulté logique dans la conception physique, parce que, d'après cette conception, il n'y a point dans ce cas de transformation d'être. Le phénomène est toujours un mouvement d'une masse; il est par conséquent mécanique dans le sens strict du mot. Les mouvements se communiquent seulement à des substrats nouveaux et subissent des trans-

formations quantitatives, ainsi que des changements de direction, conformément aux principes admis par la mécanique.

Mais lorsqu'une chose élémentaire (comme l'énergie dans la conception énergétique) se transforme en son opposé ou bien subit une modification quelconque, nous ne sommes plus en présence d'un phénomène naturel, mais d'un miracle. En outre, en admettant l'énergie unique comme essence commune de cette quinzaine d'énergies dont parle Ostwald, nous nous mettons en contradiction avec l'exigence méthodique qui était son motif principal : avec l'exigence positiviste d'expliquer le visible par le visible. Car l'énergie ainsi conçue devient un être ultra-phénoménal, non-sensible, ses manifestations particulières étant seules accessibles à nos sens; et pour comble cet être est doué du pouvoir miraculeux de se transformer. En admettant une seule énergie ultra-phénoménale au lieu d'une quinzaine d'énergies sensibles, nous créons un être nouveau, supra-sensible, sans résoudre le problème des transformations.

L'énergie ainsi conçue offre un autre inconvénient : elle est privée de toute intuitivité et, par conséquent, elle est nébuleuse. Mais c'est justement par là qu'elle a un attrait pour quelques-uns. Dépourvu d'étendue et des qualités matérielles, le principe d'activité spontanée paraît être très bien adapté pour servir de substratum aux phénomènes psychiques; ce qui produit l'illusion de la possibilité de s'en servir de trait d'union entre le monde physique et le monde psychique. Mais ceci n'est qu'une illusion. La voie méthodique, indiquée pour la science par Démocrite, est celle de l'élimination d'états psychiques du domaine de la physique. Ce n'est qu'en suivant cette voie que la physique a fait des progrès réels; chaque déviation avait pour effet d'arrêter ses progrès et d'embrouiller ses conceptions par des idées qui y introduisaient du désordre et de la confusion.

Une extension du domaine de l'application des concepts physiques au moyen de leur transformation dans cette direction, serait donc, sous maint point de vue, comparable aux conquêtes politiques; elle serait atteinte au prix d'un affaiblissement interne, d'une rupture avec les conséquences logiques et d'intuitivité dans les parties des possessions où ils furent déjà affermis[1].

1. Nous ne pouvons pas entrer dans les détails nécessaires pour démontrer l'impossibilité de considérer l'énergie comme substrat des phénomènes psychi-

En résumant les résultats de notre analyse, nous pouvons répondre aux questions : Qu'est-ce que l'énergie potentielle? Que peut-elle être au point de vue d'une théorie physique, dénuée de contradictions?

Nous avons vu que l'énergie potentielle au point de vue épistémologique n'est qu'une hypothèse; mais une hypothèse indispensable. Cette hypothèse admise, comment pouvons-nous la considérer?

Il y a trois réponses possibles à cette question :

1) Ou bien l'énergie est un être *sui generis*, une substance active spontanément. Dans ce cas nous acceptons le point de vue hylozoïste, qui n'exclut pas du reste une détermination quantitative des phénomènes. Nous venons de voir que cette admission n'est pas conciliable avec les exigences d'une conception scientifique, dénuée de contradiction.

2) L'énergie potentielle peut être considérée comme une force dans l'état de tension : c'est ainsi que nous nous la représentons dans le système des planètes, dans celui d'un corps pesant et de la terre, ou bien dans un ressort monté.

3) L'énergie potentielle peut être enfin une énergie cinétique invisible, c'est-à-dire un mouvement des masses inaccessibles à nos sens. C'est ainsi que la physique actuelle interprète l'énergie du volume d'un gaz, l'énergie rayonnante ou électrique.

Les deux dernières suppositions sont les seules qui peuvent se concilier avec les exigences d'une théorie scientifique comme conception de certains phénómènes du monde.

Si nous prenons en considération la tendance de la physique actuelle de remplacer dans tous les domaines les mécanismes élémentaires dynamiques (qui ne sont considérés que comme provisoires) par les cinétiques, nous pouvons admettre en conformité avec M. G. B. Stallo, que, d'après les idées physiques actuelles, *toute énergie potentielle n'est qu'une énergie cinétique invisible*, c'est-à-dire qu'elle se réduit aux masses en mouvement.

L'auteur en exposant ses vues dans une réunion de physiciens

ques. Il suffit de remarquer qu'une telle tentative reste en contradiction avec le principe même de la conservation d'énergie. Pour le reste voyez notre communication sur la conscience et l'énergie, au *IIe Congrès de philosophie*, Genève, 1905, p. 389.

rencontra une série d'objections qui toutes tendaient à prouver que l'énergie potentielle est aussi réelle que l'énergie cinétique. Il est évident que ces tentatives sont infructueuses, vu que le concept même d'énergie potentielle exclut sa réalité sensible.

Il y a pourtant un argument qui a du moins l'apparence de réfuter l'impalpabilité de l'énergie potentielle. Si, dans l'exemple cité plus haut, d'un corps lancé verticalement, au lieu d'un support immobile on appliquait un stative pourvu d'un dynamomètre, on pourrait rendre visible la pression produite par le corps sur le support. On pourrait de même mesurer la pression du gaz sur les parois du récipient, et s'il était possible de construire un appareil ayant des dimensions moléculaires, on pourrait aussi démontrer les tensions qui existent entre les atomes de carbone, d'hydrogène, d'oxygène et d'azote dans la nitroglycérine.

Mais il est aisé de voir que ce n'est pas l'énergie qui serait ainsi rendue palpable, mais bien la force. En effet la pression exercée sur le support ne dépendrait pas (du moins dans les limites d'exactitude possible) de ce que le corps serait placé au niveau de la terre ou à une certaine hauteur. Le même raisonnement s'applique à un piston comprimant un gaz. Nous voyons par là que *la réalité appartient à la force et non à l'énergie.*

D'autre part, l'application d'appareils comme ceux que nous venons de mentionner, exige un mouvement quoique infinitésimal et par conséquent une transition d'énergie potentielle en énergie cinétique comme dans le principe des vélocités virtuelles.

W. M. KOZLOWSKI.

ANTI-PRAGMATISME[1]

PRAGMATISME ET VÉRITÉ

Évolution de l'idée pragmatique dans la philosophie moderne.

Le pragmatisme moderne, je veux dire celui qui finit par s'épanouir dans le mouvement aux destinées duquel préside James, remonte très exactement à l'époque où la philosophie cartésienne a commencé à battre en brèche la philosophie scolastique.

Qu'était-ce que la philosophie scolastique? La philosophie mise au service de la théologie, *ancilla theologiæ*; tandis que la théologie elle-même n'était pas autre chose que la justificatrice, l'avocate si on veut, de l'Église, *ancilla ecclesiæ*; laquelle à son tour se proposait cette tâche énorme et délicate, et qu'elle a en somme aussi admirablement remplie qu'humainement possible, de civiliser, ou plus spécifiquement, de moraliser l'Europe barbare[2].

En d'autres termes, l'Église, institution morale, avait besoin d'autorité pour réprimer la barbarie des peuples qui envahissaient l'empire romain, et cette autorité elle la trouva en exploitant les dispositions religieuses, ou si ce langage devait paraître trop irrévérencieux, l'ignorance métaphysique des peuples qu'elle voulait diriger. Il fallut des dogmes théologiques que la pratique imposait et que la dialectique de l'école avait la mission d'exposer, de justifier, de démontrer, de développer. Et comme les préoccupations d'ordre pratique absorbaient la grande partie des énergies des peuples, cette philosophie était à peu près sans rivale. La philo-

1. Voir *Revue* de septembre.

2. Ici de nouveau nous faisons abstraction, pour la clarté de notre exposé, de l'élément psychologique qui ne manque jamais dans la religion dont l'Église s'est servie pour parvenir à ses fins, élément qui se mêle à l'autre, utilitaire, semble parfois se confondre avec lui dans son action, mais reste distinct cependant à l'analyse.

sophie était donc pragmatique par essence même. La scolastique c'est le pragmatisme du moyen âge. Le moyen âge c'est l'époque du pragmatisme triomphant.

Et maintenant ce que nous voudrions montrer à l'aide d'une rapide esquisse de l'histoire de la philosophie, c'est qu'on peut renverser les termes; que si la scolastique est le pragmatisme du moyen âge, *vice versa*, le pragmatisme est la scolastique moderne.

De deux choses l'une : ou bien la théologie médiévale et la philosophie naturelle s'accordaient parfaitement et réellement, et alors la scolastique était reconnue de plus en plus comme la vérité; ou elles ne s'accordaient qu'en apparence, et la philosophie livrée à elle-même contredisait la théologie catholique.

Pour le décider, il n'y avait qu'à faire l'essai : affranchir la philosophie et voir si elle aboutirait encore à la scolastique. C'est précisément ce qui allait arriver au XVI[e] siècle. Mais d'abord, il serait faux de dire qu'une philosophie indépendante était inconnue au moyen âge; si elle n'eût à l'occasion levé la tête, on n'eût pas inventé la formule *credo etsi absurdum*; si elle n'eût pas eu parfois de terribles velléités de s'affirmer soi-même, on n'eût pas proposé le *credo quia absurdum*. Mais sa voix fut étouffée jusqu'à ce qu'à la Renaissance un grand souffle de liberté pénétrât les esprits. Et finalement Descartes arriva, qui se déclara incapable de croire contre sa raison et proposa un *credo quia rationale*. Il donna une « méthode » philosophique — qui n'était que la naturelle méthode philosophique rendue à elle-même — laquelle, appuyée de l'autorité de Bacon en Angleterre, devait, par la substitution de l'objectivisme au subjectivisme, — subjectivisme tout à fait conscient et volontaire dans la scolastique (mais non avoué pourtant), exactement comme celui du pragmatisme moderne, ce qui les distingue tous deux d'autres subjectivismes historiques — aboutir à la négation de la vérité scolastique; plus que cela, devait conduire à une croyance au déterminisme de la nature *sine qua non* de la science, et qui, s'il triomphait, minait par la base toutes les croyances sur lesquelles reposait l'ordre moral et social. Les philosophes comprirent les dangers de la « nouvelle » méthode; ils entendaient s'élever en eux la voix de la conscience pragmatique criant grâce à la conscience philosophique. Ils pactisèrent l'un après l'autre; les plus grands d'entre eux, Bacon pactisa, Descartes pactisa, Hobbes

pactisa, Locke pactisa, Lebnitz pactisa, Newton pactisa, Hume même pactisa. Ils appliquèrent la méthode philosophique (que nous appelons aujourd'hui le positivisme) aux mathématiques, à l'astronomie, à quelques sciences physiques n'ayant avec la théologie et la morale qu'un rapport lointain. Mais quand ils arrivaient à ce qu'on a fort bien appelé jusqu'à ce jour la « philosophie pratique », pressentant le bouleversement social formidable dont ils seraient responsables, et du reste les premiers à souffrir, s'ils allaient plus avant, ébranlant les opinions accréditées comme vérités et indispensables à l'ordre moral, invariablement, un peu plus tôt ou un peu plus tard, ils se récusaient. Bacon, tout en combattant les superstitions contemporaines, ne voulait pas cependant que les croyances religieuses s'éloignassent de l'enseignement de l'Église, puisque, si la connaissance humaine est due aux sens, il est naturel que les vérités divines nous paraissent irrationnelles. Descartes prétendit croire, et peut-être se fit croire à lui-même qu'il croyait que la méthode de son « Discours » le conduisait forcément du *cogito ergo sum* à l'existence de Dieu, à la perfection morale de Dieu, et à l'immortalité de l'âme. Hobbes, l'auteur du *Léviathan*, écrivit : « Les vérités de la foi doivent être avalées d'un seul coup, comme de salutaires mais amères pilules; si on essaye de les mâcher, on les recrache le plus souvent ». Locke est amené par la raison à la croyance à l'existence d'une cause première ou Dieu; mais pour les attributs de Dieu, la croyance à l'existence d'une âme immatérielle, à l'immortalité, à la résurrection, qu'on se laisse guider par l'Église. Leibnitz... nous en reparlerons. Spinoza part d'une conception purement naturaliste de la morale, parente de celle du *homo homini lupus* de Hobbes; l'homme consent à la morale pour satisfaire, au moins en partie, ses instincts égoïstes; puis il termine par la recommandation purement persuasive des vertus chrétiennes d'abnégation et d'amour du prochain, qui sont en opposition flagrante avec les principes posés. Hume, enfin, à la fois l'esprit le plus clair et le plus magnifique, le plus impitoyable logicien peut-être de tous les philosophes connus, n'a jamais osé exprimer sa pensée tout entière lorsqu'il était confronté avec les problèmes de morale, mais plutôt a conseillé de s'abandonner en religion — qui pour les Anglo-Saxons se confond presque toujours avec morale — à la puissance de l'instinct et à l'opinion générale.

Tout cela est, si nous osons nous servir de ce terme, du pragmatisme négatif. C'est le retour au *credo etsi absurdum*. On observera cependant qu'à chaque nouvelle étape, la méthode philosophique de Descartes, le *credo quia rationale* s'avance davantage du côté de la morale, empiète enfin sur son domaine. Après Hume il ne restait qu'un pas à franchir. Auguste Comte, après un temps d'interruption de cette marche en avant, devait franchir ce pas. Il créa la « physique sociale », c'est-à-dire qu'il introduisit délibérément la méthode rigoureuse de la science, le déterminisme physique aux recherches morales et sociales.

Cependant il y eut dès le XVIIe siècle, un penseur chez qui l'intelligence n'abdiqua pas si facilement devant la conscience morale ou religieuse, et qui vit bien que non seulement la méthode philosophique de Descartes ne conduisait pas aux vérités morales et religieuses devant lesquelles les penseurs que nous venons de citer avaient désarmé, mais qu'elle était incompatible avec elles; il vit d'emblée nettement que la raison non seulement nous donne une réponse non satisfaisante au problème moral, mais accumule problèmes sur problèmes en le posant. Un tel penseur ne pouvait s'arrêter devant une simple : « Défense d'aller plus loin! » La logique devait avoir tout ou rien. Il dit : *rien*. Il faut choisir entre vérité morale et vérité intellectuelle; la première est plus importante que la seconde; l'irrationnel aura le pas sur le rationnel. Pascal formule le premier délibérément dans les temps modernes, le paradoxe pragmatique. Et du premier coup la formule avec infiniment plus de précision, de logique, de courage que n'importe qui après lui, y compris James même : plus nous nous laissons conduire par la raison, plus nous nous éloignons de la vérité morale et religieuse, plus donc la vérité doit être dans l'irrationnel. Il exaspère la thèse pour être forcé de se jeter dans l'antithèse. Lui qui disait : « La dignité de l'homme consiste dans la pensée » il ne veut se servir de cette pensée que pour accuser la déception de la raison humaine et se rejeter dans la vérité divine. Le *credo quia absurdum* est ressuscité.

La raison est notre moyen naturel de penser et de connaître; pour ne pas lui obéir il faut donc des motifs spéciaux. Chez Pascal il y eut sans doute le tourment de l'infini (l'élément sentimental de la religion) mais ce furent aussi des préoccupations utilitaires,

donc d'un ordre pragmatique, qui l'amenèrent au *credo quia absurdum*. Nous osons même affirmer que ce furent les motifs déterminants puisqu'il se rallia aux Jansénistes, dont les préoccupations étaient avant tout de réagir contre la morale des Jésuites qui menaçait la société d'anarchie.

Pascal est l'auteur des *Provinciales* comme des *Pensées*; pour son époque, seulement des *Provinciales*. La révolution impliquée dans la méthode de Descartes avait à peine effleuré une toute petite élite de penseurs; l'Église (catholique ou protestante) restait la maîtresse des cœurs; la morale sanctionnée par la religion restait la philosophie populaire; les *Pensées* furent donc une sorte de livre prophétique. Pascal voyait Descartes aboutir à Comte et Spencer, et deux cents ans d'avance il essayait de parer le coup.

Depuis Pascal, en effet, la science — qui n'est autre chose que la philosophie appliquée aux phénomènes de la nature — devait prendre toujours plus conscience d'elle-même et de sa force. Et à chaque poussée scientifique correspondra une réaction pragmatique; à mesure que ces poussées deviendront plus formidables, les réactions devront devenir toujours plus décidées; car les incompatibilités s'exaspéreront.

. . . .

Le plus formidable mouvement pragmatique avant nos jours — on ne peut voir encore où celui auquel nous assistons nous mènera — est celui de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, et le plus grand pragmatiste fut — et probablement restera — J.-J. Rousseau. Ce mouvement-là, comme celui de James, emprunte en grande partie son importance aux circonstances historiques dans lesquelles il se produisit. L'ancien édifice social menaçait ruine, et c'est en France que devait se faire la grande tentative de rénovation, car là les abus de l'ancien régime se manifestaient avec le plus de force. Toute la philosophie française du XVIIIe siècle fut plus ou moins pragmatique. Mais en général, ou bien on se contentait d'attaquer les vieilles idées dans leur faiblesse théorique ou dans leurs conséquences (Encyclopédistes et Voltaire), ou bien on proposait des théories politiques laissant dans l'ombre les principes moraux que devaient servir ces théories, en prenant pour accordé qu'il s'agissait du bien pratique de l'humanité (Montesquieu); ou bien encore on formulait de belles

théories sur l'homme, roi de la création, qui n'avaient que de lointains rapports avec les problèmes concrets (Buffon). Rousseau seul posa nettement la question pragmatique : « A quoi est bonne *moralement* telle ou telle théorie? » Rousseau partit de ce principe dans son premier discours : *Si le rétablissement de la Science et des Arts a contribué à épurer les mœurs* (et on peut même remonter plus haut dans son œuvre) : jugez d'une idée par ses conséquences sociales ; choisissez la philosophie que vous prêcherez aux peuples selon ses résultats moraux; là est la *vérité*. Les mêmes théories inspirent d'un bout à l'autre, et avec une logique impeccable, *Le Discours sur l'Inégalité*, *La Lettre sur les Spectacles*, *La Nouvelle Héloïse* (dont les deux parties se contredisent diamiétralement *sauf sur ce point*), l'*Émile*, le *Contrat social*. Il attaque la civilisation du passé, — art, littérature, science y compris, — car elle a abouti à l'inégalité et, par conséquent, à la guerre; puis chez ceux qui l'emportaient, chez les riches, elle a abouti au goût du luxe qui procure de fausses et dangereuses joies; chez les pauvres, à l'abandon, forcé souvent, des occupations paisibles et naturelles de la vie; elle a tué partout jusqu'à la possibilité des plaisirs sains et vrais; le théâtre, par exemple, a besoin de l'approbation du peuple pour vivre et flattera les passions dans ce but; il présentera le vice sous ses côtés aimables, par conséquent l'encouragera ; les acteurs s'habitueront à jouer des sentiments au lieu de les éprouver, c'est l'hypocrisie, etc., etc. Rousseau, d'autre part, attaque les philosophes de son temps, car ils montrent l'homme comme nécessairement le jouet de ses passions, ils l'amènent au déterminisme et à l'irréligion; Rousseau a eu, en un sens (quoique pas d'une façon aussi aiguë que Pascal), le regard prophétique. Il sait sans avoir besoin de les lire, avant même qu'ils aient publié leurs ouvrages, à quoi aboutiront les écrivains qui, sous prétexte d'éclairer les hommes, minent les croyances morales nécessaires au bon ordre et au bonheur de l'humanité; tels les Lamettrie (*L'homme machine*, 1748), les Holbach (*Système de la Nature*, 1771) et les D'Helvétius (*De l'Homme*, 1771). Au lieu de travailler à l'affranchissement des esprits avec eux, il travaille contre eux; il les avait quittés dès qu'il avait entrevu où menaient leurs spéculations. Mais ne l'oublions pas, il travaillait à remplacer un esclavage, celui de la civilisation artificielle de son temps, par un autre escla-

vage, celui de la morale qui lui paraissait pour les peuples (non sans raison) moins dangereux que celui de la science.

Le fameux premier mot de l'*Emile* : « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme », n'est qu'une affirmation frappante du principe pragmatique, car il signifie : l'homme sortant des mains du Créateur, c'est l'homme simple et non réfléchi qui ne se soucie pas du vrai mais de l'utile, qui dispose sa vie en partant du point de vue pratique; l'homme civilisé, c'est l'homme qui développe son intelligence et arrive à la philosophie déterministe des causes et des effets dans le domaine des idées, et à l'inégalité sociale, cause de tous les maux de la civilisation, dans le domaine moral. Car Rousseau l'a affirmé lui-même, sauf en condamnant son intelligence à l'inaction, l'homme ne pouvait pas ne pas développer la civilisation que lui, Rousseau, attaque.

. . . .

L'œuvre de Rousseau reste ainsi pragmatique de *a* à *z*. Et après avoir écarté toute philosophie et toute théologie amorales ou immorales, il en formule les croyances positives dans La *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, qui restera la profession de foi du pragmatiste de tous les temps : elle affirme comme un fait l'existence d'une loi morale absolue, qui se fait connaître à l'homme par la conscience comme la voix d'un Dieu. Sans l'observation de cette loi le monde se condamne à l'anarchie. En outre le monde doit, sous peine d'injustice, se compléter, avoir un épilogue ailleurs; il faut ajouter aux croyances précédentes celle à l'existence de l'âme et à la vie personnelle après la mort terrestre.

Rousseau, étant donné les circonstances, s'adressa donc dans son pragmatisme, à un peuple tout entier. En Allemagne, les choses se présentaient autrement. La civilisation avait été plus lente à pénétrer, et les premiers penseurs apparurent à l'époque de la Renaissance et de la Réforme, époque grave du point de vue social et où il n'était pas possible de perdre de vue les circonstances pratiques de la vie. Ses philosophes sont presque aussi préoccupés de l'esprit moral de leur doctrine que de leur aspect théorique; il en résulta que le conflit entre philosophie et vie fut plus lent à se produire. Et quand il se produisit ce fut sur le terrain philosophique. Leibnitz et Wolf sont les deux grands noms de la philoso-

phie allemande au XVIII[e] siècle. Leibnitz s'éleva aux plus hautes spéculations dans la mathématique pure, et ses spéculations métaphysiques sont au début d'un caractère purement intellectuel; mais il s'efforça de plier ces dernières aux exigences d'une philosophie pratique et il écrivit sa pragmatique *Théodicée*, généreuse tentative peut-être, mais qui fit plus de mal que de bien à la cause puisqu'elle inspira à Voltaire son tragiquement spirituel *Candide*. La *Théodicée* fut saluée comme un grand livre en Allemagne, cela en dit long sur l'état des esprits; on désirait évidemment cette sorte de philosophie. Mais le penseur typique, populaire de l'Allemagne, ce fut Wolf. Il conçoit une philosophie qui, d'emblée, satisfera à la fois les aspirations théoriques et les aspirations pratiques; et comme on ne veut pas faire sans les premières, et comme on ne doit point faire sans les secondes, Wolf les juxtapose tranquillement, sans se soucier outre mesure si elles feront bon ménage. La philosophie est la science du possible; du possible *a*) dans le domaine de l'intelligence — c'est la métaphysique (ontologie, cosmologie, psychologie et théologie naturelle), *b*) dans le domaine de la volonté — c'est la philosophie pratique (ethnique, économique, politique). Donc, morale d'un côté, psychologie de l'autre; elles ne se heurtent pas, puisqu'on les tient soigneusement séparées. Cependant la pénétrante critique de Hume, allait faire son chemin en Allemagne, sapant par la base les combinaisons faciles du bon Wolf. Le problème des rapports de la raison pure et de la raison pratique allait donc se poser, mais strictement sur le terrain de la philosophie cette fois, pas comme en France par Rousseau. Kant s'y attaqua avec la vigueur que l'on sait; il s'inspira finalement de Rousseau, après s'être inspiré de Hume. Avec ce dernier il reconnaissait que la maladroite juxtaposition du déterminisme des phénomènes naturels et de la contingence des phénomènes moraux était intenable; les phénomènes moraux et naturels s'entre-croisent constamment; le monde phénoménal est *un*. Est-il déterminé *ou* libre, c'est la question. Kant répond : le monde nous apparaît strictement déterminé dans toutes ses parties; plus que cela notre intelligence ne peut concevoir le monde que sous l'aspect du déterminisme le plus absolu. Mais si c'était le vrai absolu, les conséquences seraient telles que nous ne pouvons l'accepter; il n'y a pas d'autre moyen que de déclarer que le

monde déterminé n'est qu'un apparence (phénoménal), mais que derrière ce monde phénoménal il y a un autre monde que notre intelligence doit supposer (un monde intelligible) qui est, lui, le vrai, et où la contingence soit concevable. Pour l'exprimer en deux mots, Kant, après avoir tué la raison pratique par la raison pure, se ravise, effrayé, pour tuer maintenant la raison pure par la raison pratique; il commence par s'abandonner tout entier à la raison pure, et celle-ci par son néant le rejette dans les bras de la raison pratique; comme Pascal, il accentue la thèse (du déterminisme) pour être forcé de se rejeter dans l'antithèse (pragmatique) : *Credo quia absurdum.*

Kant a posé en termes immuables l'alternative : pragmatisme *ou* philosophie, pas pragmatisme *et* philosophie; raison pure *ou* raison pratique, pas raison pure *et* raison pratique. Si le monde intelligible est différent du monde phénoménal, c'est que l'un ou l'autre est une apparence décevante; si l'un est vrai, l'autre, qui ne s'harmonise pas avec lui, est faux : il est impossible de soutenir que le monde phénoménal ne s'accorde pas avec le monde intelligible, mais celui-ci est en parfait accord avec celui-là. Kant décide en faveur du monde intelligible, en faveur du pragmatisme, c'est donc que le monde phénoménal est décevant; la raison pure, l'intelligence humaine est sacrifiée. Kant a cependant essayé de les concilier par sa critique du jugement : mais autant son œuvre de séparation avait été définitive, autant son essai de coordination, ingénieux peut-être, est manqué. Ses successeurs l'ont bien vu, et ils ont tenté autre chose.

. . . .

Ainsi trois grandes manifestations pragmatiques jusqu'ici : celle de Pascal (contre la méthode de Descartes), celle de Rousseau (contre les philosophies sensualistes du XVIIIe siècle), celle de Kant (contre Hume). On pourrait exposer de ce point de vue l'histoire de la philosophie du XIXe siècle, mais les oscillations entre pragmatisme et philosophie étant plus rapides, seront aussi moins puissantes, et n'ont pas la même importance. Mentionnons en passant le mouvement du spiritualisme et de l'éclectisme français (Royer-Collard, Maine de Biran et surtout Cousin) contre l'esprit scientifique menaçant; la réaction contre le matérialisme allemand de Büchner, Vogt et Moleschott, — qui n'était que le renouvellement des

théories de Lamettrie, Holbach et d'Helvétius, profitant des récentes acquisitions scientifiques — réaction de la part des théologiens, des philosophes comme Lange et Ulrici : enfin d'un Lotze même et d'un Fechner : le premier, un Leibnitz moderne, qui sur une conception du monde à base mécanique cherche à construire un système téléologique; le second, esprit scientifique assoiffé de mystère. Mais ces tentatives de réaction ne furent que des digues de sable emportées sans effort les unes après les autres par le flot montant, formidable et rapide du mouvement scientifique du XIXe siècle; les philosophes essayant de synthétiser les acquisitions des travailleurs, de jour en jour plus nombreux et plus infatigables, les suivaient avec peine : arriva Comte qui, dans une œuvre immense, formula les aspirations de la science objective, arrivèrent Taine et Renan, arriva Spencer. Et combien qui, comme Darwin et Wallace, ayant tant fait pour activer la marche de la science, manifestèrent ensuite des velléités de l'endiguer; comme James même, l'auteur de la *Psychologie* hier, l'auteur de *Pragmatisme* aujourd'hui ! Pourtant la lutte entre l'esprit scientifique et l'esprit pragmatique avait eu pendant longtemps, sur sol anglais et anglo-saxon, une tournure fort différente de celle qu'elle avait eue soit en France, soit en Allemagne. Il sera intéressant de nous y arrêter un moment. Dès l'époque de la réforme, la philosophie a tenu compte davantage qu'en France de la vie pratique. Il y eut donc moins besoin de puissante réaction pragmatique, au XVIIIe siècle, qu'en France. Un Rousseau eût été superflu; un Shaftesbury et un Clarke suffirent. Et quand Hume eut parlé, il ne suscita pas une révolution philosophique, comme en Allemagne; on ignora son scepticisme. Abandonnant à son sort la spéculation critique, on développa simplement la philosophie sur le terrain pratique exclusivement. L'école écossaise seule avait essayé de répondre. La véritable réaction pragmatique contre Hume fut l'*utilitarisme* de Bentham, proposant sans autre souci des principes métaphysiques de philosophie le maximum de jouissance et le minimum de souffrance pour tous; et des théories connexes comme le malthusianisme. Mais on n'opposa pas formellement ces idées à celles de Hume; on en fit, *à côté de la philosophie*, des théories économiques et sociales; chez Mill même qui reprit plus tard, d'une part, les études des théories de la connaissance de Hume, et de l'autre

les théories utilitaires de Bentham, la relation entre les deux parties de l'œuvre est loin d'apparaître à première vue. Cependant l'utilitarisme ne réussit pas, car l'utilitarisme est le pragmatisme basé sur la raison persuasive, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de sanction de la morale hors de l'homme; dites à l'homme de la vie pratique que c'est plus rationnel que vous renonciez à votre intérêt dans tel cas et pour que votre prochain en fasse autant dans un autre, ou que c'est là un système d'équilibre très beau à concevoir du point de vue intellectuel, — il se moquera de votre rationnel et de votre intellectuel; ou encore faites valoir qu'un autre refuserait d'observer la loi morale s'il ne vous voit pas en faire autant, il est évident qu'un homme ne se sentira obligé qu'à observer les *apparences* de la morale; s'il ne faut que cela pour obliger l'autre à la morale, on s'y soumettra; seulement l'autre raisonnera de même, et tout s'écroule; l'utilitarisme n'a pas de raison à faire valoir pour m'empêcher de mettre mon intérêt avant celui des autres, ou me faire considérer l'intérêt d'un autre si je n'en ai pas envie, et si j'ai le pouvoir de l'ignorer. Un Napoléon est entièrement justifié par cette doctrine. Il faut que l'homme sente une puissance au-dessus de lui qui le *force* à être juste, que cette puissance lui parle directement, par exemple par la voix de l'Église, ou indirectement par la voix de la conscience — laquelle n'a de sens que si elle représente la voix de Dieu. L'utilitarisme est un idéal d'esprit très noble, peut-être d'utopistes (comme aussi le malthusianisme); on ne peut s'empêcher d'ajouter même un idéal de gens un peu simples et bornés. Supposez qu'une personne se sente et soit réellement une personne très supérieure, sera-t-il rationnel qu'elle se sacrifie à une personne inférieure? évidemment non; ce serait une sottise pour cette personne de le faire, pour les autres de le demander. L'utilitarisme ne donne donc comme principe de morale que l'égoïsme — égoïsme admissible quand il s'agit d'esprits supérieurs, regrettable en cas contraire — c'est ériger l'anarchie en principe.

L'utilitarisme ainsi, quoique clairement inspiré par des préoccupations pragmatiques, fut combattu par la morale traditionnelle s'appuyant sur la religion, et cela, au nom de principes pragmatiques, car ce pragmatisme sans sanction religieuse ne pouvait suffire.

Il y eut bien quelques tentatives de conciliation comme la morale hégélienne de Green, ou l'évolutionnisme émasculé de Sidgwick, ou l'utilitarisme mitigé de Leslie Stephen. Mais ce ne pouvaient être que des remèdes temporaires. Le flot de la science montait toujours, et de son côté, enlevait à la morale toute sanction en aboutissant invariablement au déterminisme. Et lorsque l'on vit la vieille morale populaire de la conscience, la morale garantie par Dieu et l'immortalité, toutes ces croyances menacées comme elles l'avaient été en France un siècle auparavant, s'en allant à vau-l'eau, emportées à la fois par la critique philosophique, par les affirmations des hommes de science, et par l'utilitarisme, les esprits furent saisis d'une sorte d'affolement. Il fallait absolument quitter ce sol mouvant, il fallait une autorité morale coûte que coûte. C'est alors que commença une période de conversions individuelles retentissantes au catholicisme, en même temps qu'au sein de l'église nationale en corps une forte tendance à se rapprocher du catholicisme se manifestait; période qui n'est pas encore tout à fait close aujourd'hui et que le triomphe du Pragmatisme seul pourra peut-être arrêter. C'est alors aussi qu'on se décida à prêter une oreille plus attentive aux psychistes et occultistes : s'ils pouvaient avoir raison, le « matérialisme » (car c'est le nom donné par moralistes et théologiens, aujourd'hui encore, à la science) serait vaincu. On vit s'inscrire de grands noms à ces affiliations, tels Lord Kelvin et Wm. James. En pays anglo-saxons, en effet, la fondation et la prospérité de ces sociétés de recherches psychiques est avant tout une inspiration pragmatique; on tient à y prouver pour des raisons morales et sentimentales la vie après la mort, l'existence des esprits et de Dieu. Il n'y a pas là, c'est évident, le désintéressement complet qu'on trouve dans les recherches d'un Flammarion, d'un Jules Bois, d'un Richet; ou de certains savants italiens.

Le catholicisme est un refuge pour les très hautes intelligences ou pour les très modestes, pour un Pasteur et pour une Jeanne d'Arc; nous vivons à une époque de médiocrité intellectuelle; et les masses commencent à être trop instruites à la fois pour rester catholiques, et pas assez — et ne le seront jamais assez — pour le redevenir. Les sciences occultes d'autre part avancent avec lenteur; on ne peut les attendre, — il est incertain même qu'elles

donnent jamais des résultats bien précis. Enserré donc de plus en plus dans les mailles de la science, il n'y avait qu'un parti à prendre, l'esprit pragmatique doit cesser de se défendre et prendre une attitude offensive. Il faut pour empêcher la morale d'être absorbée dans la philosophie, répondre en absorbant la philosophie dans la morale. En d'autres termes, l'esprit pragmatique s'érigera en système, et deviendra le « pragmatisme » : nier le droit à l'existence de toute philosophie qui n'est pas opportuniste du point de vue humain; cesser de considérer la rationalité comme le critère de la vérité; bref déclarer qu'une doctrine doit être jugée selon ses conséquences pratiques; si ces conséquences semblent bonnes pour la race humaine, la doctrine est vraie; si ces conséquences pratiques sont préjudiciables à la bonne marche de la société et du bonheur des individus, elle est fausse. Cela revient à ramener la raison philosophique à la raison pratique; ne pouvant vaincre la philosophie et cependant ne pouvant admettre que son esprit prévalût, le pragmatisme essaye de faire exactement ce qu'avait fait l'Église au moyen âge, elle fait de la philosophie une servante. La philosophie n'a pas son but en soi, elle doit simplement servir les intérêts de l'humanité, et si, de son propre mouvement elle paraissait vouloir dévier de cette route, il faudrait la *forcer* à rentrer dans le chemin de l'opportunisme. L'homme ne doit pas se faire à la philosophie, mais la philosophie doit se faire à l'homme.

Le pragmatisme est donc bien, comme nous l'avons dit, la *scolastique moderne*. Il n'est qu'une nouvelle façon d'affirmer les croyances traditionnelles nécessaires à l'humanité : Dieu, liberté, immortalité. Quand le pragmatisme scolastique fut vaincu définitivement par la science au XIX[e] siècle, le pragmatisme protestant se forma. Et les spéculations pragmatiques de Dewey, Schiller et James ne sont, comme la scolastique, que des essais de faire accorder la philosophie naturelle et scientifique avec les impératifs pragmatiques.

. . . .

L'avenir du pragmatisme.

Après avoir vu que le pragmatisme est dans la logique des événements, dans l'histoire de la philosophie, nous voudrions

montrer que ses succès sont également d'accord avec la logique de l'histoire dans le sens général de ce mot et que l'esprit pragmatique une fois implanté dans une société, il ne saurait être déraciné qu'avec une extrême difficulté. Ceci est vrai surtout lorsque l'évolution naturelle des choses est secondée et hâtée par des circonstances accidentelles locales. Nous arrivons à partager assez l'opinion de James, que le pragmatisme comme philosophie ne sera pas, en effet, peut-être aussi transitoire que d'autres systèmes, qu'il est venu « pour rester ». Seulement tandis qu'il croit, lui, que la raison en est que le pragmatisme est plus vrai que d'autres philosophies, nous croyons, nous, que c'est précisément pour la raison contraire, c'est-à-dire parce qu'il est faux, que le pragmatisme restera.

. . . .

Voici ce que, de précédentes remarques, et en les complétant sur certains points, nous jugeons utile de rappeler pour la clarté de la démonstration.

Lorsque le mouvement de la Renaissance réveilla les esprits et favorisa l'individualisme de la pensée et indirectement de l'action, les nations latines avaient déjà produit des civilisations fort avancées, et acquis de fortes traditions; leur organisation sociale était déjà en quelque sorte définitivement arrêtée (Italie) ou bien pouvait se développer encore dans une même direction que par le passé, le bourgeon étant là et la fleur étant contenue dans le bourgeon (France). Les conséquences de ce réveil de la pensée du XVIe siècle furent donc modérées dans le domaine social; modérées, disons-nous, pas nulles, car les guerres de religion en France montrent bien que les choses n'étaient pas si fixées encore qu'elles fussent à l'abri de tout choc. Au point de vue intellectuel ce fut le contraire, car les peuples étant organisés, et organisés selon le principe de l'autorité exercée par l'élément intellectuel sur le peuple, la pensée libre, même en se produisant, restait à peu près cantonnée dans ses effets parmi l'élite. Les philosophes n'eurent donc pas à avoir trop peur de penser; et l'Église avait assez de pouvoir pour contre-balancer dans les masses l'effet de leurs idées quand ils allaient trop loin; elle sévit même contre eux à maintes reprises. Les peuples germaniques, au contraire, entraient à peine dans le mouvement de la civilisation à ce moment critique

où la pensée européenne se renouvelait. En s'organisant, elles s'organisèrent sur le principe nouveau mis en avant par la réforme religieuse, à savoir que les peuples étaient constitués par des unités responsables, et pour leur vie morale remises à leur propre autorité sous le nom de conscience représentant la voix de Dieu. Dans ces conditions la question des conséquences, la question *pragmatique*, devenait primordiale pour le philosophe qui dut en tenir compte dans ses spéculations. Il y avait là une sorte d'atmosphère intellectuelle à laquelle même des philosophes de la trempe de Kant n'échappèrent point. L'Angleterre, dans son île, développa plus encore le système de l'individualisme et avec lui ses dangers. Les masses ont besoin d'autorité pour les empêcher de s'égarer, et il fallait appuyer celle de l'église protestante, si lâche, par une morale personnelle *ad hoc* [1]. Des écrivains comme Sterne, Richardson, Addison et tous les auteurs religieux et sentimentaux du xviii[e] siècle anglais y travaillèrent, tandis que les philosophes s'étudiaient à ne pas nuire à ces efforts. Mais ce n'était pas tout encore : une nouvelle révolution correspondant à la réforme religieuse eut lieu. La société se réorganisa de l'autre côté de l'Atlantique, secouant même les quelques traditions « latines » qui avaient encore pu passer en Allemagne et en Angleterre. Les idées démocratiques furent plus libres de se manifester que partout ailleurs; les classes populaires affirmaient leurs droits de plus en plus, et l'équilibre social cessa presque tout à fait de dépendre d'une élite que les masses auraient suivie, pour passer à ces masses elles-mêmes. Ce changement du centre de gravité social était de la plus haute importance; c'est-à-dire qu'un pragmatisme se recommandait de plus en plus comme la philosophie à adopter, puisqu'il fallait une philosophie pour les masses.

Et maintenant notons-le bien, ce renouvellement n'a pas eu lieu une fois pour toutes, à l'époque, du reste assez longue, de l'organisation de la nation; c'est un renouvellement continu. La civilisation

1. Nous renvoyons ici aux pages lumineuses de Leslie Stephen, dans son *History of English Thought in the eighteenth Century*, où il développe admirablement cet « esprit d'accommodement » (*love of compromise*) entre pensée pure et pensée pratique chez le penseur anglais (I, p. 85). Voir par exemple IX, iv, 43 (vol. II, p. 367-369).

américaine non seulement ne se fixe guère; non seulement les quelques représentants de l'aristocratie européenne ont disparu depuis longtemps, mais les familles de ceux qui avaient fondé la nation s'en vont rapidement, et les Américains de quelques générations même ne se reproduisent guère. C'est là un fait trop connu maintenant et les discours enflammés d'un président du pays sur le « suicide de la race » sont encore présents à toutes les mémoires. Notons pourtant qu'en particulier les classes cultivées ne se reproduisent pas [1], et les autorités universitaires aussi s'en sont émues (p. ex. le président Eliot, de l'université Harvard). L'auteur de ces pages est lui-même dans une université dont le chiffre des professeurs s'élève à 37, sans compter un assez grand nombre de tuteurs, lecteurs, assistants, dont d'ailleurs aucun n'est marié; sur ces 37, il y en a 22 célibataires, et des 15 mariés 3 ont deux enfants, 3 ont un enfant, 9 n'ont point d'enfant. Les petits salaires sont une des principales causes de cet état de choses, et le mépris du peuple pour les gens de pensée est responsable des petits salaires. Quoi qu'il en soit de cela, même si les Américains de race et les classes cultivées se reproduisaient à peu près, leur importance relative n'en diminuerait pas moins constamment, car les classes populaires, elles, augmentent constamment. La population ne croît que grâce à l'immigration. Le vicomte d'Avenel vient de nous donner des renseignements de première main dans son article de la *Revue des Deux Mondes* du 1er janvier 1908; on voit là combien le renouvellement est rapide et combien ce qu'on peut appeler « Américain » dans la population des États-Unis menace d'être submergé. Avant 1880 il n'y avait que 280 000 immigrants par an; depuis 1902, 800 000; depuis 1905, on passe la ligne du million; en 1907 le million et demi est atteint [2]. Ces immigrants appar-

1. Si on considère avec nous que les classes intellectuelles sont plus désirables dans une nation que les autres, le problème de la dépopulation nous semble infiniment plus grave en Amérique qu'en France. On oublie beaucoup trop cet élément de la question dans les discussions du problème. Les gros sous et les pièces d'or comptent juste autant les unes que les autres pour nos économistes. Quelle singulière aberration!

2. Nous avons sous les yeux des extraits d'une statistique du New-Hampshire : en 1870 la population de l'Etat était de 318 000 habitants, dont 273 000 étaient Américains de naissance, et 45 000 étrangers. En 1900, les indigènes ne sont plus que 243 000 et les étrangers sont 168 000. On nous donne comme représentatif l'état civil d'un village ayant enregistré dans l'année 29 mariages, 25 naissances, 40 morts.

tiennent, dans l'immense majorité des cas, aux classes non cultivées qui ont été habituées dans leurs pays d'origine à voir la vie sous l'aspect matériel du « struggle for life » sans merci, conception que le nouveau milieu semble plutôt sanctionner encore. Il faut encore ajouter à tout cela que la qualité des immigrants loin de s'élever s'abaisse plutôt. Autrefois des Irlandais, grossiers peut-être mais intelligents, et des Allemands pauvres peut-être, mais bien élevés, formaient une forte proportion des nouveaux venus ; de 1840 à 1860 on comptait, sur 100 immigrants, 43 Irlandais et 35 Allemands. Aujourd'hui (1901-1906) on n'en compte plus que 5 p. 100 de chaque nationalité. Par contre l'immigration des autres pays jusqu'alors à peine représentés augmente sans cesse ; de 1901 à 1906, on compte 28 p. 100 d'Italiens, 27 p. 100 d'Autrichiens des provinces reculées, et 20 p. 100 de Russes et de Polonais. Sans doute des énergies cachées dans ces populations produisent parfois, même aujourd'hui, des fruits magnifiques ; mais ils n'échappent pas à l'action du milieu, à mesure qu'à leur tour certains arrivent au sommet de l'échelle sociale, ils cessent de se reproduire. L'influence de cette invasion de l'élément inférieur qui gagne un certain raffinement que donne naturellement le confort et la richesse, mais qui n'arrive jamais à l'affinement que donne aux natures d'élite la civilisation humaniste d'Europe, James l'exprime en ces termes choisis et nobles : « Jamais il n'y eut tant d'hommes d'inclinations décidément empiristes vis-à-vis de l'existence qu'il n'y en a de nos jours. » (*Pragm.*, p. 14.)

La répercussion de tout cela est que la liberté de pensée est moindre aujourd'hui qu'autrefois pour les raisons exposées plus haut, à savoir que dans un milieu qui ne cherche dans les idées que des moyens d'agir, et d'agir en vue du succès dans la vie pratique, il est certaines idées qu'on ne doit pas jeter dans la circulation ; conclusion : muselons la pensée.

. . . .

Tout cela indique : 1° qu'une philosophie objective est de plus en plus impossible ; 2° que l'Amérique elle-même en choisira une autre, — une non objective — par intérêt social ; 3° qu'il vaut mieux qu'elle choisisse ainsi, car il est indispensable, étant donné les circonstances et la nature humaine, que l'homme se sente res-

ponsable de ses actions et ait le frein de la religion pour éviter l'anarchie. Nous le disons hautement : nous sommes pleinement d'accord avec James que le matérialisme, et l'agnosticisme même s'ils étaient vrais, ne seraient « jamais universellement adoptés » (*Will to believe*, p. 126) ; nous comprenons fort bien le souci des gens intelligents, des magistrats intègres des États-Unis qui ne voient pas sans terreur les idées de responsabillté et de conscience morale avec ses postulats religieux se dissipant au vent de la critique moderne, maladroitement mise à la disposition des masses ; car c'est la perte de l'influence de l'église qui désagrège les rouages sociaux, qui rend indifférent à l'honnêteté commerciale, à la morale du mariage, qui développe l'égoïsme social, la frivolité. La vie appartient non pas au philosophe qui dit *primo philosophari deinde vivere*, mais à l'humanité qui dit dans sa masse *primo vivere deinde philosophari*. Et pourquoi le philosophe — et c'est du philosophe pragmatiste que nous parlons avant tout — n'accepterait-il pas cela? Quel droit aurait-il de forcer la vérité sur les gens? Pourquoi les mèlerait-il à ses discussions.

Quel est ce sot préjugé que la vérité a quoi que ce soit à voir avec la pratique de la vie? Il faut être arrivé à notre époque de naïve démocratie pour pouvoir affirmer sans rire des énormités comme : que l'on peut être à la fois populaire et profond, que tout ce qui est utile est vrai, que tout ce qui est beau est bon. Non ! ce n'est pas un crime de proposer l'opportun comme le principe de la vie — le conflit ne commence que quand on veut absolument accorder philosophie et vie ; — si l'humanité peut être plus heureuse sans philosophie, elle a bien raison de dédaigner la philosophie.

D'autre part il doit être bien entendu que celui qui veut porter dignement le nom de *philosophe* est celui qui regarde en face le problème, sous son aspect « philosophique » ; celui qui refuse absolument de se prêter à la farce de faire croire aux autres, et peut-être à soi-même, que la vérité est mensonge et que le mensonge est vérité ; disons toute notre pensée, celui qui déclare le pragmatisme en tant que philosophie une mystification.

Il serait plus agréable peut-être de pouvoir penser que la vie et la vérité vont la main dans la main ; mais si tel n'est pas le cas, après tout, est-ce la faute de l'homme? Le Pragmatisme semble

rendre la philosophie responsable de cela : quelle prodigieuse naïveté! La philosophie constate, et voilà tout. Et s'il est des gens — et il est évident qu'il y en a, leur nombre est légion — trop délicats du côté de leur intellect pour supporter cette désharmonie entre philosophie et pratique, entre vérité et pragmatisme, à quoi bon leur en parler? Un soldat peut être cent fois plus intelligent que son chef, cependant par raison de discipline il est fort désirable qu'il agisse comme s'il croyait en son chef. Laissons de côté les idées de Dieu, d'immortalité, dont nous ne pouvons rien savoir et qui sont du domaine de la foi, mais supposons le cas que le philosophe arrive à la conviction que toutes nos belles notions de devoir, de conscience, d'honneur sont en soi des mots et des attrape-nigauds, nous disons : qu'il garde la chose pour soi. Rien ne saurait l'obliger à propager sa conviction. En vérité, il aurait tort de le faire, car il suggérera à des gens, qui autrement n'y eussent pas songé, à y aller voir et à se faire du mauvais sang sur des idées qui les rendent malheureux. Les demi-philosophes réellement consciencieux seront beaucoup plus heureux en restant étrangers à toutes ces choses; et les demi-philosophes sans scrupules seront meilleurs (moins nuisibles) en ne les sachant pas; quant au philosophe lui-même il y perdra sa liberté.

Voici le fait dont il importe de se bien pénétrer : ce ne sont pas les philosophes, mais les pragmatistes qui veulent à toute force sacrer « vérité » de simples principes de conduite sociale. Combien il serait préférable qu'ils restent pragmatiques jusqu'au bout! Pourquoi s'embarrassent-ils de la philosophie qui ne leur demandait rien? Pourquoi exiger que la philosophie *leur permette* d'organiser la vie d'une façon opportune? De fait s'ils suivent ce qu'elle nous dit, elle le leur défendra. Mais pourquoi cela leur importait-il? Qu'ils ne perdent donc pas leur temps à concilier à tout prix l'inconciliable. Qu'ils soient donc pragmatiques, — c'est bien, c'est humain, c'est chrétien. Mais qu'ils ne cherchent pas à être *philosophes* pragmatiques, — car cela ne se peut pas.

En résumé, le Pragmatisme l'emportera non parce qu'il est juste, — car, quoi que soit d'ailleurs le vrai, le pragmatisme certainement *est* faux — mais parce qu'il est désirable. Le besoin crée l'organe. Le Pragmatisme s'imposait comme un système de morale pour les masses et s'imposera probablement de plus en plus. Il ne fallait

que le formuler. James et consorts l'ont fait, ils nous ont rendu un service. Ils l'ont ensuite approuvé ; et ils n'ont pas eu tort. Ils l'ont enfin sacré *vérité* : — là ils ont violé la logique, ils ont insulté la vérité, et ils ont compromis le Pragmatisme [1].

ALBERT SCHINZ.

1. Ajoutons aussi que l'examen de l'idée pragmatique en religion a sa place bien marquée dans un ouvrage sur la psychologie de la religion [Cf. *The varieties of religious experience*, XVIII, p. 443-5. Mais, considérer l'excellence des résultats moraux du pragmatisme religieux comme une preuve de sa valeur philosophique, ne sera jamais un argument suffisant du point de vue logique.

REVUE CRITIQUE

IDENTITÉ ET RÉALITÉ

Il serait difficile d'exagérer la valeur et l'intérêt de ce grand ouvrage[1]. Sous prétexte d'étudier la genèse du sens commun, de montrer que le monde tel que le sens commun nous le révèle, « est créé par un procédé strictement analogue à celui qui produit les théories scientifiques » (p. VII), M. Meyerson nous donne, sur ce procédé, les résultats d'une enquête aussi complète et aussi exacte qu'on peut, à l'heure actuelle, la souhaiter. Les questions qu'elle soulève se présentent à lui dans un ordre logique, suivant un plan que je résumerai à mon tour, et sur chacune il a consulté les autorités philosophiques et scientifiques de tous les temps, depuis les Ioniens et les Jaïnas jusqu'aux contemporains, MM. Boutroux, Bergson, H. Poincaré, Duhem, etc.; en passant par Nicolas d'Ultricuria, Jean Rey, qu'il avait étudié dès 1884, et Cl. Guillermet, seigneur de Bérigard. Nous avons donc ici les renseignements historiques les plus abondants, et un luxe de références qui supposent, en latin, en allemand, en anglais, en italien, comme en français, d'innombrables lectures, en même temps qu'elles offrent aux plus exigeants tous les moyens de vérification. Ce livre, par surcroît, se lit avec la plus grande facilité. Sous un titre presque rébarbatif au premier abord et qui ferait songer à je ne sais quelle thèse abstruse de métaphysique, se déroule dans la langue la plus simple, quelquefois même un peu familière, le tableau des efforts par lesquels, depuis l'origine, l'esprit humain poursuit la vérité et cherche à atteindre une certitude qui semble toujours se dérober. Rien ici ne risque de rebuter les profanes; jamais, par exemple, M. Meyerson n'a recours à ces formules mathématiques dont, par une sorte de distraction, quelques très grands savants se servent parfois pour rendre leur pensée « plus claire » dans les livres mêmes qu'ils destinent aux *gens du monde*. Enfin, l'œuvre entière se développe comme un drame, avec une véritable péripétie quand l'auteur en vient, chap. VII, au Principe de Carnot. Les conclusions, j'allais dire le dénouement, sont peut-être ce qui prêterait le plus à la critique.

La nature s'offre à l'homme comme une énigme. Il n'est assuré de se conserver et même de vivre que dans la mesure où il en trouve le mot. Mais il ne s'applique pas seulement par nécessité à cette recherche. Le besoin de connaître, de comprendre les choses est le

1. Je me reprocherais de ne pas indiquer, au moins par leurs titres, les savants Appendices qui le terminent : I. *Leibniz, Newton et l'action à distance;* II. *Les passages de Plutarque et de Simplicius*; III. *Les Coperniciens et le principe d'inertie*; *Le πάντα ῥεῖ d'Héraclite.*

plus puissant et le plus noble de ses instincts. La science a principalement pour objet de satisfaire sa curiosité. Or il y a deux façons de concevoir la solution du problème : ou bien tous les phénomènes de la nature sont soumis à des lois, dans les mêmes conditions les faits se déroulent de la même manière, et il y a alors assimilation complète entre l'idée de cause et l'idée de loi, la seconde absorbant entièrement la première; ou bien cette succession régulière des phénomènes que les lois expriment paraîtra supposer elle-même l'intervention de causes, sans laquelle toute la nature retomberait dans le désordre : l'idée de loi est alors absorbée dans celle de cause. Le duel, pour la prépondérance entre le principe de *légalité*, comme l'appelle M. Meyerson, et le principe de *causalité*, voilà en raccourci le thème du drame annoncé. Si le premier l'emporte, nous serons assurés que le monde est ordonné, que la succession des faits est invariable dans les mêmes conditions ; en vue de l'action, de la prévision, la science nous rend ainsi tous les services que nous pouvons en attendre. Mais si elle doit aussi nous *expliquer* les faits et nous rendre la nature intelligible, elle ne le pourra que si elle fait intervenir le principe de causalité; l'explication ne sera complète que si le conséquent est identifié à l'antécédent. La causalité scientifique est, en effet, dérivée de l'identité (p. 37); le principe de causalité n'est que le principe d'identité appliqué au temps (p. 33). Comme on peut le croire, cette exposition comporte des analyses dans le détail duquel je ne puis entrer. Je me borne à signaler celle de l'idée de cause (p. 33-37). Les deux thèses ont chacune d'illustres défenseurs. Mais dans la science actuelle la seconde domine. C'est du principe de la causalité scientifique que dérivent les théories atomiques (chapitre II), en d'autres termes, les théories mécaniques; il intervient aussi dans la partie légale de la science en créant les principes de conservation auxquels sont consacrés les trois chapitres suivants qui ont pour titres : le principe d'inertie, la conservation de la matière, la conservation de l'énergie, et en poussant à l'élimination du temps (chapitre VI). Le même principe, par extension, donne naissance au concept de l'unité de la matière « qui conduit à l'assimilation de celle-ci et de l'espace, et, par là à l'annihilation du monde extérieur » (chap. VII).

Dans l'impossibilité de résumer de tels chapitres, il faut du moins en indiquer les points essentiels. M. Meyerson, on peut déjà s'en apercevoir, ne se contente pas de mettre en présence les diverses théories : il les juge. Il montre les raisons de les approuver ou de les condamner. Mais il reconnaît les services que les hypothèses même les plus contestables peuvent rendre à la science. Il accorde que le mécanisme lui-même soulève de graves objections : le mouvement, à tout prendre, est inconcevable comme tout changement (p. 209), et l'on ne comprend pas plus le choc de deux corps que l'action à distance (p. 88) qui est, selon l'expression de lord Kelvin, « le plus fantastique des paradoxes » (p. 67). Et, en réalité, « il est tout à fait impossible

de poser des bornes à l'explication scientifique dans cet ordre d'idées » (p. 51). Nous venons cependant de voir, par la simple énumération des conséquences auxquelles conduit le principe de causalité scientifique, que l'ambition de donner une explication rigoureuse des phénomènes aboutit à une véritable catastrophe: l'annihilation du monde. Elle paraît inévitable. « Nous avons, de théorie en théorie et d'identification en identification, fait complètement disparaître le monde réel. Nous avons d'abord expliqué, c'est-à-dire nié le changement, identifiant l'antécédent et le conséquent, et la marche du monde s'est arrêtée. Il nous restait un espace rempli de corps. Nous avons constitué les corps avec de l'espace, ramené les corps à l'espace, et les corps se sont évanouis à leur tour. C'est le vide, « rien du tout », comme dit Maxwell, le néant. Car le temps et l'espace se sont dissous. Le temps dont le cours n'implique plus le changement, est indiscernable, inexistant; et l'espace, vide de corps, n'étant plus marqué par rien, disparaît aussi » (p. 233-4).

Mais la faute n'en est pas à la science, car le mécanisme n'est pas le fruit de la science; il est né en même temps qu'elle; il n'a pas pour origine l'expérience, « ses racines plongent dans ce qui est la base de la science elle-même, dans ces notions métaphysiques initiales qui conditionnent notre savoir tout entier » (p. 235). De toutes ces notions, la plus importante est celle qui s'exprime par le principe d'identité, « qui est la forme essentielle de notre pensée » (*id.*), et c'est en subissant la domination de ce principe que la science a reconnu et appliqué les principes de conservation étudiés dans les chapitres précédents. M. Meyerson les a soumis à une critique approfondie. Il n'admet pas que le principe d'inertie soit purement *a priori*. Celui de la conservation de la matière et celui de la conservation de l'énergie lui paraissent aussi avoir ce caractère moyen qu'il désigne d'un mot nouveau : ils sont *plausibles*. En fait, ils sont fondés les uns et les autres sur le principe de causalité, ou plutôt sur notre tendance invincible à admettre, à maintenir l'identité de certaines choses. Si l'on considère, d'autre part, que tel de ces principes ou tel autre n'est admis que depuis une époque récente, comment le regarder comme des principes *a priori?* Spencer en avait fait déjà la remarque : « On regardera sans doute comme étrange, disait-il, qu'une vérité qui n'a été donnée comme incontestable que dans les temps modernes, et même alors par des hommes de science, puisse être prise pour une vérité *a priori* » (*cit.* p. 161). Mais Spencer n'est pas, en ces matières, une autorité irrécusable. Ce qui nous importe ici davantage, c'est que la science, amenée en quelque sorte par le mécanisme au bord de l'abîme, se ressaisit, résiste, et cette résistance se traduit dans ce que l'on appelle « le Principe de Carnot ».

Ce principe fait l'objet du VIIIe chapitre. Il a été proposé pour la première fois par ce savant de génie dans l'opuscule intitulé : *Réflexions sur la puissance motrice du feu.* Sous les formes diverses

qu'on lui a données, il proclame la fausseté de l'identification, à laquelle on avait cru, de l'antécédent et du conséquent; il affirme que nulle part, en dehors de la mécanique rationnelle, les phénomènes ne sont réversibles et qu'ils suivent au contraire une direction déterminée dans le temps; il donne une valeur scientifique à ces dictons populaires qui se retrouvent dans toutes les langues, *fugit irreparabile tempus, tempi passati*, etc., à l'idée enfin que le temps est, en effet, irréparable, et qu'à mesure qu'il s'écoule, le monde ne reste pas identique, qu'*il se passe quelque chose*. « Si nous supposons qu'il ne se passe rien, le concept de temps s'évanouit aussitôt » (p. 262). Ce principe, enfin, précise ce que nous ne sentons qu'obscurément, « ce qui fait le fond de notre concept du monde sensible : les notions de temps, de changement et d'irréversibilité » (*id.*). M. Meyerson ajoute : « C'est nous qui cherchons à établir l'identité dans la nature, qui la lui apportons, qui la lui *supposons*, si l'on veut bien donner à ce vocable le sens qu'il a dans le terme enfant supposé. C'est là ce que nous appelons comprendre la nature et l'expliquer. Celle-ci s'y prête dans une certaine mesure, mais elle s'en défend aussi. La réalité se révolte, ne permet pas qu'on la nie » (p. 263).

Si maintenant nous nous rappelons, et rien n'est plus naturel, que nos sensations font partie elles-mêmes de ce monde à expliquer, et que, grâce à elles, nous le trouvons fort différent d'un tourbillon de corpuscules s'entrechoquant selon des lois immuables, la déroute des théories mécaniques nous paraîtra définitive. Dans le IXe chapitre, intitulé « l'Irrationnel », le plus rempli de considérations psychologiques et philosophiques, l'auteur se montre plus clairvoyant que certains de nos maîtres en philosophie : il défend contre eux l'originalité irréductible de la sensation, et prouve qu'elle est inaccessible à l'explication mécanique : « Affirmer, dit-il, qu'elle est un mouvement n'a aucun sens, car ma sensation de lumière n'a rien de commun avec celle d'un mouvement » (p. 217). Il le démontre de tous les sens et il souscrirait, je crois, à ce mot d'un philosophe : « Expliquer quantitativement la différence des qualités réelles, ce serait démontrer qu'elle n'existe pas; c'est donc une tâche impossible. » Nous savons déjà que l'action transitive de la matière est irrationnelle, c'est-à-dire irréductible à des éléments purement rationnels. Dès lors, « l'explication du phénomène, telle que nous la représente le mécanisme, nous paraît encadrée, limitée, par deux irrationnels, l'un tourné du côté de l'objet : nous ne pouvons comprendre comment les corps peuvent agir les uns sur les autres; l'autre du côté du sujet : nous ne comprenons pas comment les mouvements peuvent, en nous, se transformer en sensations » (p. 283).

Les théories non mécaniques n'occupent qu'un seul chapitre, le Xe. Le mécanisme ramène tous les changements du corps à des arrangements, à des modifications dans l'espace, à des déplacements de parties, et fait consister la seule réalité dans ce qui est modifié au

point de vue de la position du corps, tandis que la qualité disparaît en vertu de prémisses fondées elles-mêmes sur le postulat d'identité. On conçoit très bien, au contraire, des *théories de la qualité*, d'après lesquelles, d'une manière générale, à la substance du corps s'en joint une autre, invisible, mais qui préexistait quelque part. « Si nous appliquons cette méthode d'explication au phénomène calorique, nous aboutirons à la théorie de la chaleur fluide » (p. 296). Cette manière d'expliquer les choses et leurs changements ne sacrifie pas, comme l'atomisme, la plus grande partie de nos sensations ; elle est aussi plus voisine du sens commun, sans toutefois se confondre tout à fait avec lui. C'est celle qui a prévalu jusqu'à Descartes, et elle fournit à M. Meyerson l'occasion de caractériser en traits précis la philosophie d'Aristote et de ses sectateurs, de montrer aussi comment la considération de la grandeur ou de la qualité ou de la chose s'est nécessairement, et même de très bonne heure, substituée, dans la science, à celle de la qualité ou de la sensation. « En restant strictement, dit-il, dans le domaine de la qualité, la science que l'on pourra construire sera extrêmement limitée, puisque le nombre des sensations différentes est infini, et que le retour de sensations véritablement identiques est excessivement rare. En réalité, personne n'a jamais essayé de construire une science de ce genre; celle d'Aristote en est certes très éloignée » (p. 319). Mais si les théories purement qualitatives sont condamnées à rester tout à fait stériles au point de vue scientifique, on conçoit que des théories intermédiaires puissent être utiles lorsque le principe d'identité absolue est nécessairement en défaut. Elles admettent le continu que les théories mécaniques n'introduisent que par l'artifice du calcul infinitésimal. Elles ont rendu quelquefois de réels services, comme on le voit dans la découverte de l'électromagnétisme qu'elles ont suggérée à Oesterd. Elles se sont cependant produites plutôt en marge de la science, et alors même que telle manière de les concevoir est vraiment d'essence scientifique, comme c'est le cas pour M. Ostwald, « le célèbre théoricien de la chimie », elles sont encore sujettes aux plus graves objections.

Quelle que soit la trop manifeste insuffisance de cette analyse, on peut entrevoir au moins comment M. Meyerson est maintenant autorisé à justifier la thèse que « par un processus inconscient, il est vrai, mais par ailleurs strictement analogue au processus à l'aide duquel nous formons les théories scientifiques » (p. 328, ch. XI) a été créé ce qu'on désigne comme les concepts du sens commun. La tendance causale, le principe d'identité dans le temps jouent, ici et là, un rôle prépondérant. Le sens commun fait donc partie intégrante de la science, ou la science n'est qu'un prolongement du sens commun.

Il le prouve par une analyse approfondie, de la perception, cette « opération compliquée ». Il démêle les « données immédiates de la conscience », avec l'aide de M. Bergson, dans les « concrétions », suivant le mot d'Ampère, qui se forment si rapidement en nous : mais

il n'arrive ainsi qu'à constituer des phénomènes « m'appartenant exclusivement, comme se passant uniquement dans ma conscience ». Il n'y trouve rien qui puisse lui suggérer la notion de quelque chose d'extérieur au moi. Si ce sont toujours *mes* sensations, « comment concevoir qu'il y ait en elles un élément qui ne vienne pas de moi? » Et il ajoute : « C'est là cependant ce que nous faisons continuellement... N'est ce pas un saut inexplicable? » Il ne découvre, en effet, aucune explication, et il se résigne à dire : « En formant ces concepts des objets extérieurs selon le système du sens commun, notre entendement n'a pas suivi d'autres règles que celles que nous lui avons reconnues en scrutant les procédés de la science. C'est toujours le principe de causalité, la tendance à voir, par besoin d'explication, toutes choses persister sans changement; c'est aussi, pour répondre à ce besoin, le même procédé de substitution d'une cause quantitative à la sensation qualitative » (p. 337). On devine quel danger menace cette formation dans notre esprit de la croyance à un monde extérieur. Le sens commun, cette « première et très grossière ébauche d'un système scientifique et métaphysique », est, en toute rigueur et dès les premiers pas, forcé d'abandonner la supposition que les choses sont ce qu'elles lui paraissent. Le *causalisme*, qui a servi à constituer le concept du sens commun, sert aussi à le dissoudre : « A partir du moment où le bâton a cessé d'être pour moi une pure sensation visuelle, évoquant la possibilité d'une sensation tactile, je ne puis plus m'arrêter, je suis poussé d'expérience en expérience, de raisonnement en raisonnement jusqu'à le faire évanouir complètement dans l'éther » (p. 340). Nous avons vu à quelle semblable catastrophe se terminait le mécanisme, Mais il ne faut pas, dirait-on, prévoir les malheurs de si loin. Le sens commun et le mécanisme sont, en attendant, comme des haltes, aussi factices que l'on voudra, sur ce chemin de perdition, et ils nous rendent l'un et l'autre de précieux services. Il est, d'ailleurs, superflu d'insister sur la supériorité du mécanisme, ce « sens commun scientifique », comme disait Renouvier, qui est apte à nous faire découvrir une somme de rapports en quelque sorte illimitée, en « réduisant le sensible à certains éléments, les plus abstraits de tous, tels que le mouvement, la résistance..., éléments mal déterminés, sans doute, mais dont le concept ne s'en constitue pas moins d'une manière à peu près semblable chez tous les hommes » (p. 341).

J'ai hâte de conclure, c'est-à-dire d'en venir aux conclusions de M. Meyerson. Ont-elles toute la précision, toute la décision qu'on pouvait espérer? Dans le dernier chapitre de ce beau livre, si plein d'idées, après ces sortes de consultations demandées à tous ceux, sans exception, je crois, qui sont l'honneur de l'esprit humain, on dirait qu'il hésite et ne parvient pas à dégager une pensée maîtresse. Mieux que personne peut-être, jusqu'à ce jour, il a montré le fort et le faible des théories scientifiques. Il a, dans la valeur des explications mécaniques, une foi que justifient les succès, la merveilleuse réussite, des recherches

expérimentales fondées sur la théorie atomistique, cet admirable « moule de lois », suivant une expression de M. Boutroux. Mais il ne se fait aucune illusion, je l'ai assez montré, sur les restrictions que cette foi comporte elle-même, sur les limites qu'elle doit s'imposer : « Chaque théorie, dit-il, si parfaite soit-elle, ne pourra jamais être logique ni intelligible jusqu'au bout » (p. 374). Un peu plus loin il y revient encore : « Jamais une théorie quelle qu'elle soit, ne sera vraie tout simplement », et il y a à cela une bonne raison : la chose dont on postule la conservation, l'atome dynamique et corpusculaire, ne peut jamais être rendue compréhensible, puisque sa fonction essentielle, l'action transitive, est fondamentalement inaccessible à notre intelligence. « Le terme de la réduction ne saurait être qu'irrationnel. » Malgré tout, il faut garder le mécanisme. Voici une dernière citation : « Nous assistons depuis plusieurs lustres à un spectacle impressionnant. La marche rapide de la science semble en ébranler jusqu'aux fondements réputés les plus solides. Et pourtant, dans ce bouleversement universel, certaines conceptions se rattachant aux théories mécaniques ou atomiques font preuve d'une curieuse fixité » (p. 80). Même la théorie nouvelle des *ions* s'en accommode. Jusqu'à la fin nous restons aux prises avec ces difficultés, on pourrait dire ces contradictions. Et lorsque l'ouvrage s'achève sur un nouvel examen du problème posé au début, celui des rapports entre les deux principes de légalité et de causalité, se présente une question qui est laissée à peu près sans réponse : le principe de légalité se déduirait-il du principe de causalité? En serait-il une sorte d'abrégé, de raccourci?

M. Meyerson aurait pu, je crois, sinon résoudre ces difficultés, du moins nous aider à comprendre comment il se fait que la science se heurte, quelle que soit la théorie adoptée, à des obstacles infranchissables. Il paraît avoir apprécié la doctrine de Spir et en avoir subi, à certains égards, l'influence. Il a cité plusieurs fois et presque mis à son rang celui que j'appellerais volontiers « le plus sagace des hommes ». Il l'a loué, en particulier, d'avoir, le premier, reconnu la valeur objective du principe d'identité ou de substance. Mais je ne suis pas sûr qu'il ait mesuré la portée et discerné toutes les conséquences de cette découverte. Rien n'est cependant plus simple et plus rigoureux que la méthode de Spir. D'un côté, la certitude empirique du fait de penser; de l'autre, la certitude *a priori* du principe d'identité, de la loi universellement admise de notre pensée. D'un côté, des phénomènes : les idées et ce qu'elles représentent, sans se confondre avec elles, des sensations (je ne parle ici que de ces données); de l'autre, cette loi pour nos idées de rapporter à des substances hors de nous ces sensations, qui sont cependant la seule réalité empirique. Il n'y a donc pas lieu de parler de saut pour expliquer l'*apparence* d'un monde de corps ; il suffit, et le principe d'identité nous en est le garant, que les sensations soient organisées pour pouvoir être perçues comme des choses, en d'autres termes liées entre elles par une

sorte de ciment rationnel. Le sens commun et la science, qui en est le prolongement, n'ont pas pénétré cette apparence : les choses se passent *comme si*, en effet, il y avait un monde de substances. Étant donnée cette illusion, il ne faut pas s'étonner que, malgré tous nos efforts, nous ne parvenions pas à fonder une seule théorie scientifique qui soit « logique et intelligible jusqu'au bout ». Il y a un accord de fait, ou *organique*, et un désaccord *logique* entre la norme de notre pensée et cet ensemble de phénomènes, de changements, qui constituent, on ne saurait trop le redire, tout le réel de notre univers empirique, de celui qu'étudient les sciences physiques. Autant ces phénomènes sont connaissables avec les méthodes expérimentales, autant ils sont inintelligibles, c'est-à-dire différents de ce qui seul est clair pour notre pensée, à savoir l'un, le simple, l'immuable, en un mot l'identique. Mais d'autre part, ces faits ne peuvent pas être, en fait, en contradiction avec la loi de la pensée, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas être inconditionnellement ou absolument divers et changeants : par là, le principe de causalité se déduit du principe d'identité, et les relations de causes à effets exprimées par les lois sont la marque de la domination que le principe d'identité exerce sur les phénomènes, et la condition, en même temps, de l'apparence d'un monde. Cette apparence dicte aux sciences leurs méthodes. Ce n'est pas, en effet, aux sensations comme telles, mais aux corps que nous avons affaire, ce n'est pas de nos sensations que nous avons l'expérience, à proprement parler, mais bien des objets que, grâce à elles et au principe d'identité, nous percevons réellement. Les problèmes scientifiques, en particulier, ne se poseraient même pas par rapport aux sensations; elles se succèdent, il est vrai, dans le temps, ou plutôt l'idée de temps est l'idée abstraite de leur succession, et mieux encore de la succession des mouvements corporels, mais elles n'ont ni étendue, ni masse, ni mouvement proprement dit, etc. Ce sont là autant de propriétés ou autant d'états des corps. Aussi voyez, par les curieuses citations empruntées à M. Duhem (p. 342 sq.), combien le physicien a besoin de croire aveuglément aux conceptions du sens commun, et les théories mécaniques sont certainement les mieux appropriées aux recherches que ces conceptions réclament. Mais il n'en est pas moins vrai que la science a pour objet une construction de l'esprit, une simple apparence, et qu'elle ne peut avoir alors qu'une valeur relative. Les problèmes qu'elle étudie, elle est incapable pour cette raison même de leur donner la solution complète, définitive que nous croyons avoir le droit d'exiger.

M. Meyerson nous offre la confirmation la plus éclatante de la doctrine de Spir. Pourquoi donc a-t-il hésité (p. 385) à admettre la *déception organisée*, qui est la forme moderne du Platonisme, et qui permet de distinguer si nettement ce sens commun et les sciences physiques de la philosophie, la plus positive des sciences?

A. Penjon.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Morale.

Albert Leclère. — La morale rationnelle dans ses relations avec la philosophie générale. — Paris, Félix Alcan, éd. 1908. Un vol. in-8°, 543 p.[1].

L'auteur de ce livre reprend avec une belle hardiesse et s'efforce de démontrer par une méthode rigoureuse la thèse de la morale rationnelle. Dans le désarroi où s'agitent aujourd'hui les problèmes de la morale et la question même de son existence, il est convaincu que c'est la seule doctrine capable de rallier les esprits les plus divers. Seule, en effet, elle a pour principe la raison même, une en son essence et identique en chacun de nous, et seule, en d'autres termes, elle est à la raison, en ce qui concerne l'action, dans le même rapport que la logique, par exemple, en ce qui concerne la pensée formelle. Mais une telle doctrine lui apparaît comme inséparable d'une philosophie générale et, même pour l'esquisser seulement, il lui semble qu'il sera indispensable d'aborder beaucoup de questions éloignées en apparence de la question morale. De là les allures et l'ampleur de ce volume dont toute la première moitié n'est remplie que de *préparations* nécessaires. La morale théorique est ensuite exposée, ou plutôt construite avec les développements qu'elle comporte. Enfin, les préceptes pratiques qu'on peut en déduire ne sont qu'indiqués à grands traits, assez toutefois pour qu'en puisse mesurer jusqu'à quel point ils sont « révolutionnaires ».

Les *préparations* nécessaires consistent principalement dans une étude faite d'abord *a priori*, et ensuite avec le secours de l'histoire même, des différentes manières de concevoir, ou dont on a réellement conçu la morale. Mais il pouvait être utile de commencer par distinguer la morale de la religion, et M. Leclère n'y a pas manqué. Toute religion, même naturelle, est extra-philosophique, dit-il, pour cette raison surtout que « la préoccupation de l'individuel, et finalement du moi, est le souci dernier du croyant, tandis que, chez le philosophe,

1. Nous avons ici la substance d'un cours professé à la Faculté des Lettres de l'Université de Berne. L'encombrement de notre Enseignement supérieur a, en effet, contraint M. A. Leclère, docteur de l'Université de Paris, à chercher une chaire hors de chez nous.

la préoccupation de l'universel demeure la dominante » (p. 31). Nous trouverons cependant, à la fin du volume, un court chapitre sur « la morale religieuse dans les limites de la philosophie ». Nos principaux devoirs à cet égard se ramèneraient, il est vrai, à l'obligation de se faire une opinion sur cette question : La raison ordonne-t-elle de s'enquérir s'il faut chercher en dehors d'elle un supplément à la métaphysique et aux devoirs qu'elle contribue à faire prescrire? — et, d'un autre côté, à l'obligation aussi de s'appliquer à l'étude de la science des religions, quand ce ne serait que pour mieux connaître les tendances les plus profondes de l'âme. Et nous lisons ailleurs (p. 442), à propos de quelques développements suggérés par l'idée philosophique de Dieu, cette phrase significative : « Ceci n'est peut-être plus tout à fait de la philosophie, mais le philosophe n'est pas tout le meilleur de l'homme. »

Le terrain déblayé par cette distinction, les travaux d'approche commencent. S'il y a une morale rationnelle, on doit d'abord se demander quel rapport elle soutient avec le reste de la philosophie et, en premier lieu, avec les sciences positives. Elle est, en effet, une doctrine, une science elle-même, et c'est seulement en satisfaisant à cette demande qu'on arrivera à la situer dans son genre prochain, le Savoir proprement dit, à dégager sa différence spécifique, en un mot à la définir. M. Leclère nous propose à cette occasion une Classification des sciences, à laquelle je renvoie le lecteur (p. 52-53); elle est fondée sur la distinction du *donné* et du *non-donné*, celui-là se subdivisant en donné proprement dit et en conclu proprement du donné, celui-ci en supposé dans ou par le donné, et en suggéré par le donné. Or, dans le tableau d'abord des sciences proprement dites, et, ce qui est plus surprenant, dans celui même des parties de la philosophie, tel que nous l'avons ici, la morale ne figure pas. C'est que la morale, suivant notre auteur, *est moins une science qu'un faisceau de parties de sciences*. Et cependant le concept du moral tel qu'il se présente dans l'étude de telle ou telle partie de la philosophie a une individualité si caractérisée qu'il y aurait de la folie à ne pas ranger la morale à côté des sciences les plus fondamentales. « Elle est la dernière, dit M. Leclère, du genre auquel convient le nom de philosophie proprement dite » (p. 90). Aussi, dans la même page, en trouvons-nous la définition : « La *morale* est la science des conditions de fait, individuelles et sociales, du jugement normal; du rapport de ce jugement avec *la pensée* en général et de son objet avec *l'être* en général; des moyens, enfin, dont la connaissance peut servir à réaliser l'accord du jugement moral avec la nature de l'être qui le porte et l'univers au sein duquel il est porté ». Ai-je besoin de dire, après cette définition génétique, qu'on ne peut chercher les parties de cette discipline que dans la psychologie, la biologie, la sociologie, la critique et la métaphysique? Mais il y a cette grande différence entre ce compte rendu, forcément rapide, par suite peu exact, et l'exposition de M. Leclère, que chez lui cette définition suit

au lieu de précéder l'énumération des sciences dont certaines parties forment le faisceau auquel il a donné le nom de morale, et c'est une tout autre dialectique. Mais il importe peu ici. L'essentiel est de faire entendre que de cette étude générale des sciences se dégage peu à peu l'idée de morale rationnelle jusqu'au point où, après en avoir découvert les fondements, on peut en donner la définition, et auparavant — mais nous y serons ramenés — les divisions essentielles.

Cette notion de morale rationnelle se précise encore par la double étude que j'ai annoncée plus haut, celle, tout abstraite, des types de morale fondamentaux, et celle des doctrines proposées dans tous les temps. Je ne puis entrer ici, quel que soit l'intérêt qu'il présente, dans le détail de ces deux chapitres. On y trouvera comme le tableau, aussi brillant que fidèle, de tout ce qui peut être pensé, de tout ce qui a été réellement pensé, sous ces trois chefs qui correspondent à des états d'âme et que l'auteur distingue par des dénominations caractéristiques : « logique de l'hésitation initiale », « logique des variations », « logique de la préférence normale ». Elles désignent d'abord, d'après la même dialectique, les types fondamentaux de philosophie générale, ensuite les types fondamentaux de morale. Sous la « logique des variations » se classent les morales hédonistes, les morales sentimentalistes, les morales métaphysiques et les morales criticistes, et chacune de ces catégories avec toutes ses subdivisions; il était bien superflu de le dire; il ne le serait pas de donner ici des preuves, et elles abondent, de la pénétration d'esprit dont ces pages témoignent. On devine, du moins, où conduit, et en philosophie générale et en morale, la préférence normale d'un esprit attentif à la voix de la pensée pure « qui se fait entendre de quiconque fait taire en lui tout préjugé ».

Le même mérite, avec celui d'une érudition très étendue et très sûre, en général, se retrouve dans le chapitre intitulé : « La morale rationnelle et l'histoire de la morale. » C'est, en cent vingt pages, un résumé de cette histoire dans l'antiquité, au moyen âge, pendant la renaissance, et ensuite dans les temps modernes, en France, en Angleterre et en Allemagne. Les vues personnelles de l'auteur le rendent très attrayant, et je ne sais ce qu'il faut préférer de ses jugements sur les anciens ou sur les moralistes les plus récents. Et quel est pour lui l'enseignement de cette excursion à travers des époques si différentes? Ce n'est certes pas que l'esprit humain ait marché d'un mouvement rectiligne et continu vers un but comme marqué d'avance; mais il semble bien à M. Leclère « que toute doctrine morale individuelle, que les doctrines morales de tout école et de toute époque témoignent d'un effort pour diminuer l'écart qui peut exister entre elles et la morale rationnelle » (p. 802).

Quelle est donc cette morale rationnelle à laquelle nous devons nous attacher, à moins d'oser innover quand il ne semble pas qu'il y ait « en morale, en morale théorique du moins », beaucoup à découvrir,

ou d'avoir la folie d'aller ici à rebours de tout ce qu'enseigne l'histoire de l'éthique?

Pour savoir d'abord comment se divise l'étude et par conséquent l'exposition de cette morale, nous pouvons nous adresser *presque* indifféremment à cette section, négligée un peu plus haut, de la première partie où déjà il était question de la division de la morale, ou bien aux débuts de la seconde partie. Il ne faut pas, je crois, trop s'étonner de cette apparence de répétition; c'était le danger du plan adopté par l'auteur et il convient plutôt d'admirer qu'il ne s'y soit pas exposé plus souvent. Il ne se place pas d'ailleurs au même point de vue dans les deux cas : dans les pages 81-85, il cherche encore les premiers fondements de la morale dans la philosophie générale; à la page 308, il commence à étudier la morale en elle-même. Mais ici et là il distingue sous des noms, dont je n'ai pas le courage de critiquer la nouveauté, quatre parties de la morale théorique : l'*éthologie* inductive qui est d'abord individuelle et ensuite sociale; l'*éthocritique* d'abord inductive, ensuite déductive; la *métamorale*, d'un mot passé, dit-il, en usage, mais auquel, par un scrupule sans doute de philologie, il préférerait l'expression de *métaéthique*, et à propos de cette métamorale ou métaéthique, il indique les bases métaphysiques de la morale; enfin l'*éthologie déductive*, individuelle et sociale, à laquelle s'ajoute une confirmation inductive et qui prépare la transition à la morale pratique.

L'éthologie inductive est, comme son nom l'indique, une physique des mœurs sommaire, « qui est proprement la première partie de la morale rationnelle théorique, puisqu'elle forme la base positive dont l'éthique a besoin comme toute autre science positive ». Certes, cette physique de mœurs a déjà été plus d'une fois mise à contribution dans cet ouvrage. Mais nous devons maintenant « viser à saisir le fait moral dans la réalité psychique ». C'est l'homme en lui-même, et non plus à travers les systèmes, qui devient l'objet de notre étude.

L'office propre de l'éthocritique la distingue nettement de l'éthologie, puisqu'elle doit servir à démontrer, s'il y a lieu, que certains faits humains, où l'on ne peut voir de simples complexus, de simples transformations de faits amoraux, sont de nature *a priori*. On le prouvera en partant d'abord de ces faits, ensuite de la pensée même. Dans les deux cas, on se sert de raisonnements purs; ce sont donc de tout autres recherches que celles de l'éthologie.

Il est clair, d'autre part, que la métamorale « est encore plus loin que l'éthologie inductive et que l'éthocritique d'avoir sa forme parfaite dans les études préliminaires de notre première partie, et il en est de même de l'éthologie déductive qui suppose achevées ces trois sortes de spéculations ».

On trouvera tout naturel, d'après ce qui précède, que l'éthologie inductive ne contienne que deux sections, l'une psychologique, l'autre sociologique, et l'on comprendra même que la biologie, science ici

accessoire, joue dans l'une et l'autre section un certain rôle. Nous avons vu, sans y insister, qu'une partie de cette science était au nombre des parties de sciences dont le faisceau constitue la morale. A plusieurs reprises, M. Leclère a dit ce qu'il fallait de ces rapports entre la morale et la biologie. Ce qui le préoccupe cependant davantage, c'est de bien distinguer, malgré leurs relations évidentes, la sociologie de la morale. Au début, en particulier, de la section qui a pour titre : « Ethologie inductive individuelle », il écrit : « Le moraliste le plus entêté de sociologie ne peut prendre avec la moralité un contact immédiat qu'en lui-même, et il ne le fait pas autrement que ses adversaires, à savoir en oubliant qu'il est une partie du tout social qui n'est qu'une somme ». Mais il faudrait tout citer bien qu'à plusieurs endroits le même thème soit repris, de ce développement qui est très étendu. Je n'en donnerai encore que ce passage : « Le sociologue s'autorise de ce principe, vrai sans doute, que tout être humain agit sur les autres au sein de l'humanité, pour n'admettre d'action réelle que du tout sur l'individu, et non de l'individu sur les individus qui l'entourent et le tout qu'ils forment! »

Mais je passe aux faits qui sont l'objet propre de cette éthologie. Ce sont les concepts de la conscience morale. M. Leclère commence par les plus compliqués, et de toutes les idées morales la plus complexe est pour lui celle de *sanction*. Viendront successivement celles de *mérite*, de *vertu*, de *bonne* et de *mauvaise action*, de *devoir*, qu'il fait reposer, avec M. V. Egger, sur celle de *droit*, enfin celle du *bien*, la *première* des idées morales, celle dont on nous a montré que les autres dérivent. Psychologiquement elle se confond avec l'idée de l'*approuvé*. Une série d'analyses, que je ne peux ici qu'indiquer, amènent à prouver que le *bien* est *le rationnel dans l'être et dans l'action*, et, par un nouveau progès, à montrer dans l'être la *matière même du bien*, de telle sorte qu'on trouve, immanente au concept du bien, l'exigence que Dieu soit, et que l'être de la Nature soit tel aussi que le bien puisse progressivement s'y réaliser.

Une étude des sentiments moraux et des impératifs conduit, par un autre chemin, à la même conclusion. Comme les idées morales, ils ne s'expliquent bien que par la raison même. A moins de se donner la morale, dirions-nous en résumé, on ne peut la tirer de la pure et simple psychologie.

L'éthologie sociale rejoint l'éthologie individuelle; comme celle-ci, elle relie logiquement tout ce contenu de la conscience à des idées qui semblent ne pouvoir sortir que de l'esprit lui-même (p. 379).

Mais nous avons plutôt prouvé l'impossibité d'expliquer *a posteriori* la morale que la nécessité de la regarder comme science *a priori*. Il est du ressort de l'éthocritique, à parler rigoureusement, de la dialectique ou de la raison raisonnante, de révéler cet *a priori* qui n'est pas du *donné* dans l'intuition, mais du *supposé par le donné*. Ce chapitre est l'un des plus intéressants de tout le volume par la vigueur avec

laquelle M. Leclère démontre que l'esprit est vraiment une source originale de connaissances, et qu'il n'est aucune idée, nécessaire pour comprendre le monde, qui n'apparaisse comme irréductible à du pur donné. Et nous voilà invités à déduire, sans plus nous appuyer même sur des inductions complètes, de l'idée pure de pensée l'essentiel de la mentalité morale! Comme il nous avait donné sa Classification des sciences, notre auteur nous donne sa Table des catégories. Il les divise en trois sections, à savoir les catégories fonctions, A, de la pensée en soi, ou en tant qu'affirmativité, B, de la pensée conditionnée par son existence au sein d'un monde déterminé, et C, la catégorie ou fonction de la pensée en tant que se réalisant par l'individuation. Celle-ci est la *valeur* ou le *bien*, et le principe synthétique *a priori* : le bien c'est l'être, est contemporain de cette catégorie.

Peut-être est-il superflu de poursuivre cette trop rapide analyse de la morale théorique. On peut deviner ce que contiennent les autres divisions. La métaphysique qui est, pour M. Leclère, à la fois le fondement et le concomitant de sa doctrine, se rapproche beaucoup de la métaphysique du dogmatisme spiritualiste, dont la spiritualité de l'âme, sa liberté, son immortalité, l'existence d'un Dieu personnel et cause du monde, sont les dogmes essentiels. Et de cette métaphysique, après tout ce qui précède, il n'est pas difficile d'apercevoir comment se déduit ou comment s'accorde de tout point avec elle une morale pratique, rationnelle au plus haut degré et essentiellement individualiste.

C'est précisément ce dernier caractère qui donne parfois aux préceptes moraux de M. Leclère l'allure révolutionnaire dont il convient lui-même. Il croit que la morale pratique, nous l'avons vu, est bien plus que la morale théoriqee, contrairement à l'opinion commune, susceptible de rénovation et de progrès. Nous sommes encore les esclaves d'une foule de préjugés et de conventions, peut-être nécessaires en d'autres temps, que la raison, à la fois individuelle et universelle, doit détruire. C'est surtout dans notre organisation sociale que nous en ressentons les funestes effets. Il faut souhaiter la transformation de cette organisation et y travailler. Mais ce n'est pas du socialisme que nous pouvons l'attendre : il ne ferait qu'exagérer les tyrannies de tout genre dont nous avons souffert ou dont nous souffrons encore. La liberté seule, la liberté d'association sous toutes ses formes, est l'unique remède dont nous pouvons espérer, avec le temps, un changement conforme aux exigences de la raison. L'auteur développe ces idées avec une conviction et une sincérité qui ne peuvent manquer de faire une forte impression.

Je souhaite vivement que son livre soit accueilli chez nous comme il le mérite, c'est-à-dire comme une des productions les plus remarquables de la pensée française dans ces dernières années. On y voit, en effet, la tentative audacieuse « de chercher ce que Kant désespéra de trouver, le moyen de rattacher les idées essentielles de la morale à

l'idée même de la raison pure, ou si l'on préfère, à la pensée même » (p. 12). Je laisse à ceux qui le liront le soin de décider si la tentative a pleinement réussi. Mais ils ne se repentiront pas d'avoir étudié cette œuvre d'un grand travailleur, encore assez jeune pour être capable d'enthousiasme, et assez mûr déjà pour n'avoir pas beaucoup d'illusions. Elle est remplie d'aperçus profonds, elle est d'une richesse de détails infinie. Je sais bien quelles sortes de critiques, cependant, je lui ferais. A quoi bon? On ne pourra jamais comparer des philosophes, et ce ne serait pas souhaitable, aux pièces interchangeables d'un mécanisme. Mais je ne puis m'empêcher d'exprimer un regret, celui de l'avoir vu déserter la doctrine qui avait inspiré, au moins en partie, sa thèse de doctorat: *Essai sur le droit d'affirmer*. Il aurait eu, il est vrai, besoin de l'approfondir encore, puisqu'il croit qu'elle contenait un « paradoxe nihiliste », auquel il se félicite d'avoir renoncé (p. 16, note). Enfin, çà et là dans ce livre, se trahit, soit par certains jugements, soit même par certaines façons de parler, ce je ne sais quoi où l'on reconnaît comme un désaccord entre les pensées et le langage de ceux qui ne foulent pas le même sol : une des tristesses, et je me reprocherais d'y insister, de l'exil même volontaire.

A. Penjon.

II. — Sociologie.

C. Bouglé. — Essai sur le régime des castes. Paris, 1908, F. Alcan, 1 vol. in-8°, XII-278 pp.

Ce volume inaugure la série des *Travaux de l'Année Sociologique* qui sera publiée sous la direction de M. Durkheim et qui résulte d'une transformation de la publication annuelle bien connue et appréciée de tous ceux qui s'intéressent aux questions sociologiques : nous voulons parler de l'*Année Sociologique*. Dans une brève préface M. Durkheim se charge lui-même de nous dire la nature et les raisons de cette transformation. Il s'agit, dit-il, d'utiliser tous les matériaux qui ont été accumulés pendant les dix années d'existence de *l'Année Sociologique*, « années de recueillement et d'enquêtes », pour « affronter résolûment quelques-uns des problèmes (sociologiques) et d'en tenter la solution ». Cette tentative a déjà été faite sous forme de mémoires et d'articles qui paraissaient régulièrement dans la première partie de chaque recueil annuel. Mais la place dont disposaient les auteurs était trop restreinte, et il leur était le plus souvent difficile de traiter à fond une question plus ou moins importante. Aussi cette partie de *l'Année Sociologique* va-t-elle être supprimée et remplacée par une bibliothèque, une collection distincte dont le livre de M. Bouglé constitue le premier volume; quant à l'*Année Sociologique* elle-même, elle

cessera d'être annuelle, afin de ne pas trop absorber ses collaborateurs par le travail bibliographique et de leur laisser ainsi le temps de produire des travaux originaux. Souhaitons que ces travaux soient assez rapprochés, afin de soutenir notre intérêt pendant les intervalles plus ou moins longs qui sépareront désormais la publication de deux *Années* successives.

C'est certainement avec les matériaux réunis au cours de sa collaboration à l'*Année Sociologique*, c'est en tout cas s'inspirant des idées et des principes du mouvement sociologique inauguré par M. Durkheim que M. Bouglé aborde aujourd'hui l'étude des castes. Ce qui l'a probablement tenté dans cette étude, c'est l'opposition la plus complète et la plus radicale qui existe entre le régime des castes et celui qui chez les peuples occidentaux se dégage et se réalise progressivement sous l'influence des idées égalitaires. M. Bouglé est le premier à reconnaître ce que son travail a d'incomplet, à se rendre compte qu'il fournit plutôt un schéma du régime des castes, des cadres auxquels sur plus d'un point le contenu fait défaut. Mais ceci est une conséquence de la pénurie, de l'insuffisance, de la partialité des documents que nous possédons sur la structure et sur l'évolution de la société hindoue. Si malgré cette documentation insuffisante l'auteur se décide pourtant à publier son travail, c'est parce que les renseignements que nous possédons nous permettent d'ores et déjà, d'après lui, « de noter, entre le système dominant d'habitudes collectives qui font durer le régime des castes, et les croyances religieuses, les conceptions juridiques ou les pratiques économiques, un certain nombre de relations intelligibles qui paraissent plus que des coïncidences » et « d'éprouver utilement telles hypothèses courantes, du matérialisme historique ou de la philosophie des races aux théories plus précises sur les phases du droit ».

Voyons les conclusions qui à ce double point de vue se dégagent de l'étude du régime des castes. Et d'abord quelles sont les caractéristiques de ce régime? Après avoir examiné un certain nombre de définitions qui en ont été proposées, l'auteur arrive à cette conclusion que la spécialisation héréditaire, l'organisation hiérarchique et la répulsion réciproque constituent les trois caractères fondamentaux du régime des castes et que nulle part ces caractères ne se manifestent avec autant d'intensité et de relief que dans la société hindoue.

Quelles sont les causes, quel est le déterminisme de chacun de ces caractères? On a voulu expliquer la spécialisation héréditaire par des raisons d'ordre purement économique ou professionnel, en faisant un rapprochement entre la caste et la ghilde et en proclamant que celle-là ne représente qu'une forme pétrifiée de celle-ci; on a voulu expliquer la répulsion réciproque en disant que la caste n'est qu'un simple dérivé de la famille aryenne; on a voulu expliquer enfin la hiérarchie par l'influence purement matérielle des Brahmanes agissant au nom d'une religion constituée, intolérante, exclusive, imposant

à tous la reconnaissance et le respect d'un ensemble de dogmes invariables et immuables. Aucune de ces explications ne serait vraie ou tout au moins suffisante, et sur chacun de ces trois points la véritable explication fournirait un démenti à la conception dite « matérialiste » de l'histoire, en montrant « le rôle que joue la religion dans l'organisation première des sociétés ».

Ce qui détermine la spécialisation héréditaire, ce ne sont pas les intérêts professionnels, ce n'est pas l'utilité et la difficulté des métiers exercés, mais leur caractère plus ou moins pur ou impur. Ce qui détermine l'opposition des castes, ce n'est pas le fait que la caste dérive de la famille aryenne, mais sa descendance de la famille « au sens large du mot », fondée, non seulement sur la consanguinité, mais sur l'accession à un même culte, culte fermé qui caractérise les premiers groupes familiaux. Quant à la hiérarchie, si elle est fondée sur des raisons religieuses, ce n'est pas au sens d'une pression exercée par un corps sacerdotal avide de pouvoir et de domination : l'Inde n'a pas connu de sacerdoce au sens propre du mot, et la religion brahmanique est une religion sans Église et sans dogme; les Brahmanes sont des prêtres-nés qui imposent le respect par la pureté de leur sang, par l'observation rigoureuse des rites, par la rigueur de leur vie et enfin par leur fonction de sacrificateurs qui leur fait participer à l'essence des dieux; c'est pourquoi ils occupent le sommet de la hiérarchie, et l'ordre dans lequel se rangent toutes les autres castes est déterminé par la distance plus ou moins grande qui les sépare de la caste brahmanique.

Telles sont les causes déterminantes de la constitution du régime des castes, causes assez plausibles et dont la démonstration, à une réserve près que nous formulerons plus loin, laisse peu de chose à désirer. Mais la situation change dès que nous abordons avec l'auteur la question de la persistance de ce régime dans l'Inde, de la vitalité extraordinaire dont il a fait et dont il fait encore preuve, vitalité qui lui a permis de couler pour ainsi dire dans son moule, la « révolution bouddhique » et qui lui permet encore de résister victorieusement à l'influence de la civilisation occidentale représentée par l'administration anglaise. Si l'Inde « prolonge indéfiniment une phase que les autres civilisations n'ont fait que traverser », nous serions curieux de connaître les causes de cet « arrêt de développement sociologique ». Là-dessus l'auteur ne nous fournit aucun renseignement. Peut-être des recherches ultérieures nous permettront-elles de pénétrer plus avant dans l'histoire de la société hindoue et nous feront-elles connaître d'autres révolutions à tendances nettement égalitaires et unificatrices et aussi les causes de leur échec. En attendant nous nous trouvons là en présence d'une véritable énigme sociologique.

Dans la troisième partie de son livre, M. Bouglé nous fait assister aux « effets » du régime des castes. Nous n'insisterons pas, faute de compétence nécessaire, sur la façon dont l'auteur nous présente le

retentissement de ce régime et de l'ensemble des idées qu'il comporte sur les différentes manifestations de la vie sociale : droit, vie économique (consommation et production), littérature sont pénétrées, nous dit-il, du même esprit religieux qui a présidé à la formation et à la distribution des castes, du même respect pour le Brahmane qui loin d'imposer son autorité (en matière juridique en particulier) par des moyens de contrainte, la reçoit toute prête des mains de la collectivité dont il laisse intactes les divisions, les oppositions, les particularités, bref cette classification et cette hiérarchie sociales qui constituent l'essence même du régime des castes et dont la conservation constitue la seule tendance vraiment commune, vraiment collective de cette société hindoue, le seul bien qui rattache les uns aux autres tous ces groupes fermés et assure malgré tout leur unité. « Les Hindous, dit l'auteur, réalisent ce paradoxe de ne pouvoir s'unir que dans le culte de ce qui les divise. »

Nous n'avons quelques réserves à formuler qu'au sujet du premier chapitre de ce livre intitulé « Les Races ». Après avoir examiné les rapports qui peuvent exister entre les différences sociales se manifestant par la spécialisation héréditaire et l'organisation hiérarchique d'un côté et les différences physiques et mentales d'un autre côté, l'auteur arrive à cette conclusion que « les premiers observateurs qui, confiants dans l'efficacité des codes brahmaniques, ont pu croire qu'ils allaient découvrir en Inde les formules précises des rapports qui unissent les formes corporelles aux facultés mentales et aux situations sociales », se sont trompés, car « entre les différences physiques, les différences mentales et les différences sociales, les corrélations nettes continuent de nous manquer ». Mais cette conclusion qui est vraie *pour nous*, pouvait ne pas l'être ni même avoir été entrevue au moment où la société hindoue, sortie de la phase primitive de son existence, a reçu l'organisation que nous connaissons actuellement. Et rien ne nous empêche d'admettre que des idées relatives aux rapports entre les différences mentales, les différences physiques et les différences sociales aient pu présider à la constitution et à la hiérarchisation des races, ajoutant leur action à celle des raisons purement religieuses sur lesquelles l'auteur n'insiste que trop, fidèle en cela aux tendances de l'école dont il est certainement un des représentants les plus brillants. Et nous devons ajouter que l'exclusivisme de cette école se manifeste une fois de plus dans la façon dont M. Bouglé résout cette question, en cherchant à réfuter à l'aide de vérités qui datent à peine d'hier non pas des faits, mais une interprétation de faits qui tout erronée qu'elle nous paraisse aujourd'hui, n'en a pas moins pu surgir et se montrer efficace à d'autres époques, au sein d'une humanité différente.

Dr S. JANKELEVITCH.

J. Cruet. — La vie du droit et l'impuissance des lois. 1 vol. in-18, 344 p. Paris, Ern. Flammarion, 1908. (*Bibliothèque de philosophie scientifique*).

L'auteur emprunte la première partie de son titre aux *Vita del diritto* qui abondent en Italie, terre d'élection aussi des *Filosofia del diritto*. Par la seconde, il nous avertit aussitôt qu'il envisage son sujet sous un aspect très particulier.

Anarchiste? Pas tout à fait. M. Cruet se réclame plutôt des idées durkheimiennes. Le fait, tout est là. La loi est ce qu'elle est, et sa violation aussi. Et elle ne peut pas ne pas être enfreinte, car — idée fondamentale du livre — la loi est immobile, tandis que la société vit. La loi est un arrêt du droit : « L'évolution du droit se fait par un infatigable assaut des nécessités sociales transformées, contre les formules savantes inscrites dans les livres de l'État législateur. » Cette « vie du droit », que l'on pare du titre de reproduction de la vie sociale, n'est que celle d'un faible rejeton et le droit ne saurait empêcher la marche de la société. La société refait la loi, jamais aucune loi n'a refait la société. Pourtant l'auteur attaque la loi, comme si elle était une entrave réelle, et il reconnaît que l'essor de la société, comprimé par elle, a besoin de briser ses cadres légaux.

De toutes parts la législation est entamée : par ceux-là mêmes qui l'élaborent, — sous forme d'exception et de droit nouveau ; par ceux, juges et hommes d'affaires, qui sont censés l'appliquer, — sous prétexte d'interprétation et d'adaptation aux cas particuliers ; par ceux qu'elle régit, c'est-à-dire par les mœurs. « L'administration serait impossible si elle était tenue de se conformer aux lois. » Quant à la jurisprudence, qui commettrait l'imprudence de lui retirer sa part dans la confection du droit? Le socialisme juridique lui attribue même la tâche de créer un ordre social nouveau en s'appuyant sur les textes du droit « bourgeois ». Sous la loi, on trouve donc la jurisprudence ; mais, sous les textes, dans les couches plus profondes, on aperçoit les mœurs ; elles constituent le droit spontané, par opposition au droit artificiel, élaboré systématiquement.

Ce réquisitoire dirigé contre la loi n'est pourtant pas suivi d'un plaidoyer en faveur de la coutume. M. Cruet ne dit pas que la loi doive être une simple rédaction des « routiniers » usages courants. Sans doute, son rôle normal consiste dans « la consécration des faits acquis » (p. 239) et même, en réalité, la législation retarde nécessairement sur les faits, — ce qui pourrait constituer une première fonction, conservatrice, de la loi. Mais ailleurs (p. 172), l'auteur lui reconnaît deux autres fonctions à remplir : elle est pour la nation, un moyen commode de prendre conscience de ses coutumes, et, surtout, elle peut constituer une « *réaction* salutaire du milieu social » contre certains faits positifs.

L'auteur même ne la croit ni si nuisible ni si impuissante qu'il ne se préoccupe des règles qui doivent présider à son élaboration. Il faut

se garder d'en avoir une conception dogmatique et rationnelle, car « il n'y a pas et il ne peut y avoir de droit théorique ». La suprême logique, la suprême justice, c'est celle de l'histoire. Le suffrage universel est admissible, comme procédé de statistique sociale exprimant la transformation des besoins et des idées.

Ces diverses opinions, assez courantes, et toute l'actualité juridique, qui fait les frais de ce brillant ouvrage, y apparaissent sous un jour nouveau, grâce à des images pittoresques et à des formules piquantes. En voici quelques exemples expressifs : nécessité d'envisager le droit comme une question de fait; ankylose du droit et ossification finale du droit jurisprudentiel, théorie juridique des révolutions et des coups d'État; les délits d'hier comme éléments du droit d'aujourd'hui; la spécialisation de l'industrie d'administrer et le prix des lois ; le faible rendement de la contrainte; la mort naturelle des lois : la désuétude. La vieille discussion de la liberté comme produit d'une réglementation semble, par le même procédé, renouvelée. Parfois même le paradoxe apparaît, tel celui de la fonction juridique de l'illégalité, donc, avec M. Durkheim, du crime.

Indépendamment de cette exagération extérieure, l'auteur semble nier tout droit véritable. En fait, le droit ne protégerait que les forts. En théorie, il n'en donne aucun critère, sinon la vie sociale même, après avoir relevé leur « antinomie irréductible ». Sera-ce toute manifestation de la vie? Ou seulement le normal? Ou bien la loi exprimera-t-elle les lois naturelles effectives, historiques, qui la ramèneront ainsi à la vie sociale? Il suffirait d'opérer entre elles un rapprochement. — Encore la loi resterait-elle inefficace. Car, « une nation est ce qu'elle est, et non pas ce qu'elle veut être » ; en légiférant contre elle-même, elle ressemblerait à ce personnage ridicule qui se tirait les cheveux pour s'élever en l'air. Ainsi se trouve niée la possibilité de toute réaction humaine. Tout approuver, suivre les mœurs, renoncer au lieu de lutter, tel devrait être le conseil pratique à donner. Or il est bon qu'il existe des limites à la vie, des gênes à l'égoïsme inconsidéré. L'homme peut abréger le temps de réalisation des évolutions naturelles, il peut concevoir et agencer certaines institutions en vue de ses intérêts, que la nature n'a pas pris spécialement en considération. Les idées-forces, lorsqu'elles sont déjà conçues, sont un facteur de la vie sociale, et notamment celles de la respectabilité ou de la désirabilité de certains états ou faits. Nier leur puissance, nier l'efficacité de la loi morale ou juridique, différente du fait, ce serait admettre un fait sans effet. Avec ou sans la loi, tout ne saurait se passer de même. M. Cruet a insisté seulement sur les limitations à cette influence, mise elle-même unilatéralement en relief par d'autres auteurs; mais ce n'est qu'emporté par son sujet ou soucieux d'éviter un terne éclectisme qu'il nie la puissance de l'idéal.

JEAN LAGORGETTE.

III. — Esthétique.

Charles Lalo. — Esquisse d'une Esthétique musicale scientifique, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, F. Alcan, 1908.

Voici l'économie du livre : dans une première Partie, l'auteur traite des Conditions abstraites (mathématiques) de la musique. Dans une deuxième Partie, il étudie la sensation ; il traite de la hauteur du son, de l'intensité sonore, du timbre. Il traverse Rameau, discute Flœholtz, et peu s'en faut qu'il ne le démolisse. En tout cas il le malmène : nous sommes ici sur le terrain de la psycho-physiologie. La troisième Partie de l'ouvrage nous introduira dans la psychologie proprement dite. Là il nous sera parlé de la « perception musicale », en dernier lieu, toutefois, et comme en résumé, lorsque nous saurons tout ce que l'auteur juge indispensable de nous apprendre sur « l'accord » et les principes modernes de « l'interprétation harmonique », sur la consonance, la dissonance, les rapports de l'harmonie et de la mélodie, leur rôle historique, etc.

L'ouvrage se termine par une longue « Étude Sociologique » sur « les lois de l'Évolution musicale ». L'auteur croit avoir découvert une « loi des trois états esthétiques » : d'abord un état « pré-classique » où fleurissent « primitifs et précurseurs » ; puis un état « classique » suivi d'une phase « pseudo-classique » : enfin un troisième âge post-classique, pendant lequel sévissent « romantique t décadents ». Cette loi des trois états n'empêcherait point l'art musical d'avoir ses périodes : car elle gouvernerait à l'intérieur de chacune d'elles.

Tel est le programme que M. Ch. Lalo a eu l'ambition, le courage, ou peut-être la témérité de vouloir remplir. Sur ce point, que d'autres se prononcent, mais je les prie d'attendre avant de se prononcer. Je les invite, surtout, à ne pas trop se souvenir que l'ouvrage de M. Lalo, thèse pour le doctorat ès lettres, soutenue en Sorbonne, a été mentionnée « honorablement » alors qu'elle eût mérité de l'être « très honorablement. » Il y avait une différence à établir, et très considérable entre cette thèse et une autre thèse soutenue vers 1874, non sur le même sujet, du moins sur un sujet musical [1].

Ce programme équivaut à une encyclopédie. Tous les points de vue auxquels la musique peut être envisagée, la musique ou ses éléments sont touchés ; et les questions, on peut nous en croire, y sont plus qu'effleurées. L'auteur s'il ne va pas jusqu'au fond des choses, et il n'y va pas toujours, ne se fait jamais faute d'en approcher. Il est pas

1. Mentionner une thèse « très honorablement », ce n'est certes pas la promouvoir au rang de chef-d'œuvre, c'est simplement reconnaître à son auteur les qualités exigées pour faire un bon maître ; et la thèse de M. Ch. Lalo atteste des qualités de ce genre.

mal de réflexions qu'il a dû tenir en réserve pour le moment où il sera plus sûr de ses affirmations. Mais il a beaucoup vu et même étonnamment réfléchi, si l'on songe à tout ce qu'il a dû lire, apprendre, et comprendre pour mettre sur pieds cette esquisse d'une esthétique musicale scientifique.

A la place de M. Ch. Lalo, j'aurais supprimé la dernière épithète. A quoi donc peut-elle servir, si jamais un philosophe s'est rencontré dans l'histoire qui ait prétendu, en méditant sur la musique, tourner le dos à la science? Et puis il est dangereux de donner pour scientifique une entreprise dont la partie la plus originale est assurément la dernière, celle où la fantaisie s'est taillé une grande part. J'ajoute que cette fantaisie est systématique, donc cohérente, nullement capricieuse, que les chemins de traverse ne sont point de son goût. C'est pourtant une œuvre de fantaisie que cette explication de l'histoire musicale, et au besoin de l'histoire générale de l'art au moyen d'une loi renouvelée de Hegel [1]. Je gage que ces cent pages de M. Ch. Lalo eussent été du goût de Gabriel Tarde. Et c'est pourquoi je crains que M. Durkheim, l'un des maîtres de M. Lalo, n'y trouve beaucoup à reprendre, ou même à effacer.

Pourquoi donc M. Ch. Lalo a-t-il maintenu cette épithète de « scientifique » à laquelle j'imagine que les meilleures raisons du monde ne l'auraient pas fait renoncer? Il est aisé de le comprendre, si l'on s'en rapporte au programme par nous résumé. Aucun problème de métaphysique n'est abordé dans l'ouvrage. L'auteur ne veut rien savoir ni des raisons d'être, de la destinée, disons plutôt de la destination de la musique. Il n'est ni pour, ni contre Schopenhauer. Il ne l'ignore point sans doute, mais il se comporte comme s'il ne l'avait point lu.

Je ne suis pas sûr que la question de savoir quelle est la fonction de la musique soit une question à négliger. Je suis certain que la question n'est pas de celles qu'on peut appeler scientifiques. Et par suite je comprends que M. Lalo, obéissant aux exigences de son attitude, ait passé outre. Au surplus je sais par expérience, que si la musique exprime ou suggère (j'emploie ces verbes au neutre et je le fais à dessein), celui qui compose n'est pas tenu de savoir ce qu'il veut dire pour le dire.. Il n'a qu'a se proposer la construction d'une belle suite de formes sonores et cela suffit. Bref, si l'œuvre du musicien, en tant que telle, est riche en matière poétique, il n'est pas indispensable que cette richesse soit consciente. Je me figure fort bien Beethoven écrivant l'*Appassionnata*, sans se préoccuper d'y mettre de la passion. Il lui a suffi peut-être d'avoir conçu les premières

1. Ou plutôt renouvelée d'O. Hamelin, avec cette différence, toutefois, et elle est grave, presque capitale, que le moment d'antithèse y est le moment d'apogée. L'age classique suit l'âge préclassique. Puis vient le moment de dégénérescence ou de décadence.

mesures de l'œuvre pour se rendre ma e de tout le développement ultérieur, et cela, sans obéir à des exigences autres que musicales. On peut donc être musicien, et même grand musicien, sans avoir des idées arrêtées sur la valeur ou la solidité de la psychologie musicale. Là-dessus je donne pleinement raison à l'auteur du présent livre.

Là où j'aimerais le pousser un peu vigoureusement, c'est au passage où, rencontrant la « pensée musicale », celle de M. Combarieu, il lui fait bonne mine. Voilà certes un accueil inquiétant, si l'on songe que M. Ch. Lalo est un professionnel de la philosophie. Comment ne recule-t-il pas d'épouvante devant ce monstre qu'on a baptisé « Jugement musical » où il ne se trouve ni sujet, ni verbe, ni attribut? S'agit-il de savoir si un musicien qui compose, fait ou ne fait pas acte d'intelligence ou de raison sous peine de n'être qu'un barbouilleur, je n'ai pas à discuter un problème depuis longtemps résolu. Si l'on entend « pensée musicale » au sens de « phrase musicale » je n'aurai non plus rien à dire. Mais qu'il n'y ait rien de tel que le « Jugement musical », j'en atteste tous ceux qui savent les règles de la conversion des propositions, et qui, de ce que tout jugement est une synthèse, ne concluent pas que toute synthèse est un jugement. En d'autres termes, la réalité de l'Intelligence musicale, dont la découverte remonte au péripatétisme, n'entraîne pas celle de la « Pensée musicale » au sens strict. Je sais la comparaison platonicienne du dialecticien et du musicien; je ne suis pas sûr qu'elle ne s'étende à tout artiste. Et s'il en est ainsi la fameuse Pensée musicale perd de son originalité puisqu'elle correspond à la pensée du peintre, à celle du sculpteur, de l'architecte....

Au surplus le problème ne s'imposait pas à l'auteur d'une esthétique musicale « scientifique ».

Quel sera donc le contenu d'une esthétique musicale à visées scientifiques? On peut en juger par le programme de tout à l'heure. Cette esthétique aura pour matière « la théorie musicale ». Cette théorie ayant donné lieu à divers ordres de recherches, mathématiques, physiques, physiologiques, etc., la critique des résultats issus de ces recherches et des méthodes qui les ont dirigées sera l'une des parties les plus importantes de la tâche. Et c'est ce que M. Ch. Lalo aura eu le mérite de comprendre. Il n'aura pu lui échapper, j'en donnerais presque l'assurance, qu'à cet égard, l'art musical était vis-à-vis des autres arts dans une situation particulière, et, l'on peut dire privilégiée, étant le seul qui ait une esthétique, mieux que cela, une esthétique positive. N'est-il pas évident que les traités d'harmonie, de contre-point, de fugue, plus généralement, de « composition », font partie de l'esthétique musicale, si même à eux seuls ils ne la constituent point? Il suffirait, dès lors, de dériver cet ensemble de règles des lois qui les fondent, et d'y réussir pour avoir esquissé, en quelque sorte scientifiquement, l'Esthétique musicale. C'est ce que tentèrent successivement : dans l'antiquité, les Pythagoriciens, les Platoni-

ciens, les Péripatéticiens, etc.; chez les modernes : Descartes, Mersenne, Euler, Rameau, Helmholtz, notre contemporain le professeur Carl Stumpf, de l'Université de Berlin. Par où l'on voit que le plan de M. Ch. Lalo s'appuie sur l'histoire même de la théorie musicale. La tentation était donc inévitable d'asseoir l'esthétique de la musique sur l'ensemble non seulement des œuvres des théoriciens, mais encore des œuvres de l'art même. Et cette tentation ne pouvait manquer d'être bienfaisante.

Car, et pour nous en tenir aux thèses dominantes qui se dégagent du livre, la musique est fondée sur l'acoustique, laquelle est mathématique (Pythagore et Descartes), physique (Rameau), physiologique (Helmholtz), psychologique (Stumpf). Mais ces sciences, encore qu'instructives, sont loin de tracer à la musique une route royale et de commander à ses destinées. Ces sciences nous apprennent ce qui nous est agréable ou désagréable à percevoir et pourquoi nous éprouvons du plaisir ou du déplaisir. Mais elles ne nous apprennent rien de plus. Or, d'après M. Ch. Lalo, l'agrément n'est pas toujours le substitut de la valeur esthétique. Le désagréable sensationnel peut, en de certaines conjonctures, produire un effet esthétique d'une rare puissance. Autre chose encore : les systèmes musicaux et les mœurs musicales diffèrent entre les races. Le son de la flûte excitait les Grecs marchant au combat. Le même instrument nous paraît aujourd'hui revêtu de propriétés différentes. Les amateurs de farandole l'apprécient singulièrement. Le mode mineur, à nos yeux, est le mode de la tristesse. Or je sais pas mal de vieilles chansons bretonnes, toutes en mineur, dont les paroles ne sont rien moins que génératrices de mélancolie.

Les styles changent, les moyens changent, non pas avec les siècles ni même avec les peuples, mais avec les âges ou les époques et avec les races. Autrement dit, les types du goût musical sont assez différents pour manifester parfois une contradiction véritable. Or, si l'on cherche un critère du beau et du laid, et qu'on le demande successivement à la mathématique, à la physique, à la psycho-physiologie, à la psychologie, on en sera pour ses frais de recherche. Ces sciences nous en apprennent beaucoup, sur ce qu'il est au pouvoir d'un artiste d'essayer. Elles frayent une multiplicité de routes, elles mettent une pluralité de moyens à notre disposition. Elles ne nous renseignent pas sur leurs valeurs esthétiques comparées. Elles formulent des impératifs d'abstention. Quant aux impératifs d'action sans lesquels il n'est point d'art possible, M. Ch. Lalo estime qu'on aurait tort de leur en demander. Ces sciences nous mèneraient donc au seuil de l'esthétique : c'est quelque chose. Si pourtant ce seuil était infranchissable, ce ne serait rien.

Nous venons d'abréger plusieurs centaines de pages compactes, hérissées de notes, et qui commandent l'estime pour le vigoureux travailleur qui les a écrites et, avant de les écrire, les a consciencieu-

sement méditées. Nous souhaitons que nos musicologues français, assez peu philosophes pour la plupart, en prennent connaissance. Ils s'apercevront, sans doute, que tout ce que dit M. Ch. Lalo, il n'est pas le premier à le dire. Ils devront s'apercevoir que M. Lalo n'a rien écrit dans son livre qu'il n'ait repensé pour son propre compte.

Ce livre est donc irréprochable en son genre? Tel n'est pas mon avis. Je serais plutôt d'un avis contraire et je vais m'en expliquer franchement. D'abord, si je crois à la possibilité d'une esthétique musicale « scientificoïde », je ne crois pas du tout à la possibilité d'une esthétique scientifique. La science n'est point l'art : cela n'empêche point, je le sais, un art de reposer sur une ou plusieurs sciences, et tel est, aussi, le cas de l'esthétique musicale. Les raisons de mon incrédulité viennent d'ailleurs. Elles viennent de la nécessité, pour être « scientifique » d'éliminer certains problèmes, non seulement intéressants, mais de première importance, dogmatiquement insolubles, cela va sans dire, mais dont il s'en faut que l'examen critique reste sans profit. — Nous avons presque reproché à M. Lalo d'avoir touché à ces problèmes! — D'accord : mais c'est parce qu'il avait déclaré en commençant son ferme propos d'être et de rester « scientifique ».

Plusieurs se demanderont s'il est resté fidèle à son dessein. Et des doutes s'élèveront, j'en ai peur, de bien des côtés, quand on réfléchira aux chapitres « sociologiques » du livre : ces chapitres, on les jurerait, non d'un savant, mais d'un métaphysicien.

Oui, d'un métaphysicien. D'abord il n'est pas absolument certain, qu'au temps où nous sommes, la sociologie, soit libérée de toute alliance avec la métaphysique. Elle pourrait bien n'être pas encore sortie de son deuxième état, au sens positiviste du mot. Je n'y verrais aucun mal, pour mon propre compte. Et il ne me déplaît pas d'entendre M. Ch. Lalo discuter la prétendue loi de Spencer, celle qui exige la continuité dans l'évolution et l'incessant passage du simple au complexe. Car le complexe peut souvent se confondre avec le confus : et alors le passage du confus au distinct, lequel implique des éliminations, par suite des simplifications, serait un progrès. Dans l'art, et dans l'art musical en particulier, je crois volontiers, ainsi que M. Ch. Lalo, à des progrès de ce genre. Mais c'est là une croyance. — Des faits l'autorisent! — Soit. Il faut quand même interpréter ces faits pour affermir la croyance. Or je me demande si cette tâche est assimilable à celle de la science. Je la comparerais, bien plutôt, à celle de la critique.

J'applaudis encore, au moment où j'entends M. Ch. Lalo affirmer une évolution de l'art musical réglée par une dialectique et par une dialectique à trois moments : thèse (préclassicisme), antithèse (classicisme), synthèse (romantisme et décadence). Je crois qu'il y a là un prisme à travers lequel il est curieux de regarder la suite des événe-

ments de l'histoire musicale. Mais c'est un prisme. Et je ne suis pas certain que l'usage des prismes soit autorisé chez les pratiquants de la méthode scientifique.

Il y a plus. J'admets que l'histoire de la musique soit gouvernée par une dialectique. Cette dialectique une fois constatée (et je me figure la constatation féconde en contestations de tout genre), qu'en résulte-t-il pour la valeur des œuvres? Si l'on m'a persuadé que les dernières sonates de Beethoven pour piano, ses derniers quatuors, sa dernière symphonie et, à certains égards, son avant-dernière, la huitième, ne sont plus des œuvres entièrement conformes au genre classique, il en résultera peut-être qu'elles sont d'un genre inférieur. En faudra-t-il conclure que le plus beau des lions est inférieur à l'être humain le plus dégradé? Je ne vois donc pas ce que la loi des trois états de M. Lalo, supposée vraie, ajouterait soit à notre instruction soit à nos lumières. Et la raison c'est, qu'en art, la question d'infériorité ou de supériorité ne devient intéressante qu'en face d'œuvres à comparer entre elles. Or les œuvres sont des individus; ce ne sont pas des genres. Quant à se demander si tel de ces individus représente une espèce inférieure, tel autre une espèce supérieure, on n'y perd peut-être point son temps, mais on se pose une question accessoire. Tel est notre humble avis.

Et c'est pourquoi, tout compte fait, nous félicitons M. Ch. Lalo d'avoir conçu l'ambition d'édifier une esthétique scientifique de la musique et de n'y avoir point réussi. Il a fait une *esthétique critique*, en partie objective, en partie subjective et personnelle, et ceux qui lui reprocheront de s'en être médiocrement tiré prouveront, par leur sévérité excessive, qu'ils ne soupçonnaient guère les difficultés du travail.

Lionel Dauriac.

Dr J. Ingegnieros. — Le langage musical et ses troubles hystériques, 1 vol. gr. in-8 (208 p.), Paris, F. Alcan, 1907.

Dans une Revue musicale française, on s'est diverti aux dépens de l'auteur de ce livre, sous prétexte qu'il avait des goûts dépravés. Je regrette que, dans cette revue musicale on ne s'arrange pas mieux pour confier les comptes rendus à des hommes capables de lire et de comprendre qu'il se rencontre pas mal de travaux sur la musique et les musiciens susceptibles d'être menés à bon résultat sans que leur auteur soit un des pèlerins habitués de Bayreuth. Déjà lorsqu'il nous est arrivé de publier l'*Esprit musical*, on s'est préoccupé, dans une revue hebdomadaire, des musiciens que nous citions : ce qui n'avait rien à voir avec notre sujet.

Le présent ouvrage est d'une importance que personne ne mettra en

doute, quand j'aurai dit qu'il est le premier ouvrage sérieux de « pathologie musicale » publié en langue française. Son auteur, espagnol, professe dans la République argentine, et l'enseignement qu'il donne à l'Université de Buenos-Ayres doit singulièrement profiter à ses étudiants. J'en juge ainsi par l'excellente méthode qui nous paraît avoir présidé à la composition et à l'exécution du livre.

L'ouvrage est divisé en deux parties : la première est une suite d'observations psycho-physiologiques sur les aptitudes musicales, telles qu'on les observe couramment chez les gens du commun. Dans cette première partie, nous avons été mis à contribution et les résultats obtenus par Ingegnieros confirment les nôtres. La distinction de l'*Oreille* et de l'*Intelligence* que nous croyions avoir été les premiers à faire, remonte aux péripatéticiens. On savait observer dans l'école d'Aristote. Et ce n'est pas sans une satisfaction profonde que nous avons appris l'ancienneté de notre division fondamentale : d'une part ce qui est affaire d'oreille, de l'autre ce qui est affaire d'intelligence. Et pour en revenir à M. Ingegnieros, nous ne pouvons qu'applaudir à ses conclusions, puisqu'elles « autorisent » les nôtres, et que leur point de départ est, ce qu'il fut chez nous, l'observation des cas particuliers. Je ne sais pas d'autre méthode. Il est trop clair que l'observation d'autrui en est la base. Encore faut-il une observation où l'on n'abuse pas de l'interrogation. Car il est des personnes atteintes de pathologie musicale et qui sont les dernières à s'en douter. Je connais un homme très amateur de belle musique, qui se souvient des phrases musicales, et qui est incapable de les chanter en mesure : d'une phrase à trois temps il en fait une à quatre temps. A chaque citation les fautes se renouvellent et cela sans que le patient y prenne garde.

La distinction entre l'Oreille musicale et l'Intelligence musicale en appelle une autre : celle de leurs pathologies. Il doit y avoir une surdité tonale distincte de la surdité musicale. Cette distinction a été bien comprise et singulièrement bien illustrée par M. Ingegnieros. Nous l'avions faite aux environs de 1894 et nous en avions entretenu notre collègue de l'Université de Montpellier, le Dr J. Grasset. Il nous avait exprimé une opinion identique à la nôtre, à savoir que les deux surdités devaient avoir chacune leur localisation et leurs lésions séparées.

Quand parut le livre de M. Ingegnieros, nous allâmes droit à la seconde partie, qui est exclusivement pathologique et clinique. Cette partie est la plus curieuse de l'ouvrage pour les cliniciens. Elle atteste que le langage musical a ses troubles et ses maladies comme le langage verbal, et provoquées par les mêmes causes efficientes ou occasionnelles. Nous avons cherché des cas de surdité musicale pathologique, sans surdité tonale concomitante. Nous avons failli en trouver. Nous n'en avons pas trouvé. Je dis que nous avons failli en trouver, parce que nous avons noté une ou deux observations cliniques où,

s'il avait été possible de pousser plus loin l'analyse, on aurait, peut-être, constaté l'intégrité de l'oreille musicale avec perversion de l'intelligence. L'expérience est d'ailleurs des plus délicates et des plus difficiles à conduire.

Dans une revue comme celle où nous écrivons, nous ne pouvons insister davantage sur des observations cliniques dont la pathologie des troubles hystériques me paraît appelée à profiter, plus encore que celle du langage musical. L'essentiel est de constater l'exploration commençante d'une nouvelle province de la Psychologie musicale et de rendre hommage à l'habileté d'un écrivain excellant à donner grand air à la science nouvelle dont il a dirigé les débuts.

Une dernière observation pour finir. J'aurais préféré un autre titre : celui de *Pathologie musicale*, par exemple. Le titre adopté par M. Ingegnieros postule la réalité du « langage musical ». Je ne nie pas la réalité de ce que l'on appelle ainsi : je ne suis pas sûr qu'on ait raison de l'appeler ainsi. Mais pour justifier mes doutes, il y aurait toute une discussion à engager dont les résultats n'affecteraient en rien les thèses de M. Ingegnieros. Nous ne l'engagerons pas.

LIONEL DAURIAC.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archives de Psychologie.

T. VI et VII (1907-1908).

L. Schnyder. *Alcool et alpinisme* (209-251). — L'alcool a une influence déprimante sur un organisme bien équilibré; quand la fatigue paraît, il atténue le sentiment de fatigue : et de même aux exercices d'ergographie, il permet de prolonger plus longtemps le travail. L'action du thé, du café, de la cola et du cacao est analogue.

P. Bovet. La *vocation de Socrate* (261-268). — Étude historique sur la psychologie de Socrate telle que nous pouvons la reconstituer.

Ed. Claparède. *Vision eutoptique des vaisseaux rétiniens le matin au réveil* (269). — Dans les conditions ordinaires, les vaisseaux rétiniens sont vus, ou projetés en noir sur un fond, grâce à un déplacement d'ombre. On aperçoit les siens l'été, au réveil, sous le plafond d'une chambre bien éclairée, et pendant quelques instants seulement. Pourquoi? les raisons sont multiples : 1° la différence entre l'excitation des parties éclairées de la rétine et celle des parties ombrées est au-dessus du seuil de perceptibilité différentielle de la sensibilité de la rétine; 2° Les ombres projetées (grâce à cette différence) s'évanouissent en blanchissant, plutôt que par l'obscurcissement du fond sur lequel elles étaient; 3° les branches vasculaires projetées sont plus dilatées au moment du réveil, elles ressortent mieux.

Ed. Claparède. Le *laboratoire de Psychologie de Genève* (305-338). — Description du laboratoire et de son outillage, et considérations sur la valeur de l'expérimentation psychologique, et sur la psychologie pédagogique.

Dr O. Decroly et Me J. Degand. *Contribution à la pédagogie de la lecture et de l'écriture* (339-353). — Exposé d'un système de lecture consistant à apprendre à un anormal à exécuter d'abord, puis à prononcer et enfin à regarder une phrase énonçant un acte avant d'en *lire* les divers mots et leurs lettres. En d'autres termes, faire appel à des sensations et activités voisines pour coordonner les actes qui donneront la lecture, etc.

A. Maeder. *Essai d'interprétation de quelques rêves* (354-373). — Citant quelques cas de rêves, M. en analyse les éléments et cherche à les interpréter et à retrouver l'origine des éléments qui les composent. Pour cela, il interroge celui qui a eu ces rêves, de façon à retrouver, dans les images et les souvenirs contenus dans sa mentalité, les éléments qui ont donné naissance à ses rêves : on voit ainsi à quelles sources ont été inconsciemment puisés les éléments qui composent le rêve.

Pour guider son explication, l'auteur s'en réfère à la théorie de Freud : le rêve résulte de deux forces antagonistes : un désir refoulé et qui tend à se réaliser, et une censure, *moindre qu'à l'état de veille*, et qui le déforme selon ses exigences : c'est elle qui *élabore* le rêve avec les éléments qu'elle va chercher dans le contenu mental pour satisfaire le désir. L'élaboration se fait en fusionnant les uns dans les autres des éléments étrangers, en transférant des idées insignifiantes à la place des idées émotionnantes, en transformant une idée en une situation, en dramatisant. — Quant au désir, il est l'origine du rêve en ce que la mise en scène de celui-ci traduit tantôt un désir non refoulé, tantôt un désir latent et refoulé : la traduction est d'ailleurs tantôt manifeste et tantôt voilée.

M. montre que ces principes expliquent les rêves qu'il analyse.

E. Lombard. *Essai d'une classification des glossolalies* (1-51). — Étude sur cette sorte d'automatisme phonique prenant la forme d'un langage autre que celui que parle le sujet à l'état normal, et, de préférence, d'une façon rythmée. C'est le langage de certains extatiques et de quelques spirites et médiums : le plus souvent il n'est pas compris même de ceux qui l'emploient presque inconsciemment. L. cite de nombreux exemples, et les classe en les rattachant, incomplètement d'ailleurs, à des lois psychologiques. Il conclut qu'il faut étudier les faits énoncés dans les histoires de religions, à la lumière de nos connaissances psychologiques.

A. de Maday. *Les bases psychologiques de la sociologie* (52-62). — La loi fondamentale de la sociologie est que l'homme ne fait rien gratuitement, loi dont l'analogue existe dans la nature sous le nom de conservation des forces, en sorte que la sociologie est fondée en nature.

R. Lemaitre. *Un nouveau cycle somnambulique de Mlle Smith* (63-83). — Description de portraits peints en état second par elle.

T. Flournoy. *Automatisme téléologique antisuicide* (113-137). — Analyse d'un cas d'impulsion au suicide combattue par une sorte d'hallucination, chez un sujet à peu près normal; F. conclut que la réaction contre l'idée de suicide est provenue de l'exagération, causée par une période d'excitation, d'états d'esprit fort ordinaires chez le sujet observé : ce sont les idées les plus fortes qui ont triomphé.

B. Leroy. *Escroquerie et hypnose* (138-151). — B. L. raconte une série de faits montrant commant des faibles d'esprit sont suggérés par une voisine qui les persuade qu'on leur jette des sorts, etc.

Mlle M. Métral. *Expériences scolaires sur la mémoire de l'orthographe* (152-159). — M. M. cherche s'il vaut mieux *syllaber*, épeler les les mots pour en faire retenir l'orthographe, et conclut que oui; surtout il faut mettre en jeu le plus grand nombre possible de mémoires.

Ed. Claparède. *Quelques mots sur la définition de l'hystérie* (169-193). — A propos des discussions soulevées par la définition de M. Babinski (l'hystérie est caractérisée par des troubles primitifs, lesquels peuvent être exactement reproduits ou supprimés par sug-

gestion chez certains sujets et par des troubles secondaires, lesquels sont exactement subordonnés aux primitifs), C. considère cette définition comme incomplète, et voudrait que l'on reconnaisse dans l'hystérie plusieurs étages, ou plusieurs degrés, dont le plus bas est le caractère infantile, et, pour le reste, il croit dangereux de la définir.

G. Rouma. *Examen d'un cas de Mythomanie* (259-282). — Observation scolaire d'un jeune menteur, avec de nombreux exemples. Malgré l'étendue de cette étude, G. R. ne dépasse pas l'explication que nous avions donnée de ces faits dès 1892; il ne s'est pas assez préoccupé de déterminer les tares pathologiques de son sujet : d'où le vague et l'inutile de ses conclusions.

Maeder. *Psychopathologie de la vie quotidienne* (282-299). — Nombre de déformations mentales chez les normaux ne sont que des réductions des anomalies des aliénés.

Dr Jean Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. Boucher. — *Psychologie*. In-12, Paris, Delagrave.

Pœrgame. — *Origine de la Vie*. In-12, Paris, Schleicher.

Warren Lloyd. — *Psychology normal and abnormal*. In-8, Baumgardt, Los Angeles (Calif.).

Sadler. — *Moral Instruction and Training in Schools : Report of an international Inquiry*. 2 vol. In-8, London, Longmans, Green.

K. Groos. — *Das Sectenteben des Kindes*, 2te Auflage. In-8, Berlin, Reuther und Reichard.

Ziegler. — *Konstitution and Komplexität der Elemente*. In-8, Bern, Francke.

B. Weiss. — *Entwicklung : Versach einer einkeitlichen Weltanschauung*. In-8, Stuttgart, Schweizebart.

G. di Rosa. — *Il giuoco nel fanciullo*. In-8, Girgenti, Carini.

Nicolini. — *Il pensiero dell' abbate Galiani*. In-8, Bari, Laterza.

E. Morselli. — *Introduzione alla filosofia moderna*. In-8, Livorno, Giusti.

Perego. — *La separazione delle Chiesa dallo stato*. In-8, Verona.

Corti. — *La teoria della conoscenza*, in *Locke e Leibniz*, Cabianca.

Pennachio. — *La legge sul divorzio in Italia*. In-8, Roma, Bretschneider.

I. del Vecchio. — *Los supuestos filosoficos de la nocion del derecho*. In-8, Madrid, Reuss.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LE NOUVEAU SENTIMENTALISME ESTHÉTIQUE

« On a coutume de désigner le sentiment comme *l'organe de la beauté* [1]. » Telle est la constatation dont s'enorgueillissent les partisans de cette esthétique qu'on peut appeler, sous ses formes les plus diverses, le sentimentalisme. A la vérité, les sentimentalistes sont les seuls à accepter cette affirmation absolue avec toutes ses conséquences. Pour d'autres, la sensation et le plaisir sensible, l'intelligence, avec la perception confuse de l'unité dans la multiplicité et toutes les modalités du jugement réfléchissant, ou enfin l'activité sous la forme si riche du jeu, conservent un rôle capital ou prépondérant dans la pensée esthétique.

On pourrait d'ailleurs estimer, pour ainsi dire *a priori*, que dans une activité aussi complexe, comme dans toute activité concrète, les fonctions de notre personnalité interviennent toutes à la fois et chacune à sa façon : on devrait donc contester que la pensée esthétique puisse correspondre à une fonction psychologique unique, fût-elle même aussi compliquée que l'est la vie affective.

Mais c'est une attitude séduisante, et, pour ainsi dire, esthétique par elle-même, que de réserver au sentiment une sorte de privilège, ou même de monopole dans l'art et la beauté. Tel est l'attrait du sentimentalisme pour ceux qui estiment qu'un traité sur le beau doit être lui-même une œuvre belle, ou que, pour comprendre, pour expliquer scientifiquement, ou, si le mot effraye, philosophiquement les intuitions, les « pensées confuses » des artistes, il faut avoir soi-même des pensées confuses.

Nous examinerons la forme contemporaine, assurément très remarquable, qu'a revêtue depuis peu cette tendance, sous l'influence de l'école de psychologie qu'on peut appeler mystique.

1. Th. Ziegler, *Das Gefühl*, Stuttgart, 1893; cité par J. Volkelt, *System der Aesthetik*, Munich, t. I, 1905, p. 156.

I. — L' « EINFUEHLUNG » ESTHÉTIQUE.

Le sentimentalisme esthétique est de tous les temps, comme toutes les idées suggestives et confuses qui flattent les préjugés et les conventions du sens commun. Mais l'esthétique allemande, après la période métaphysique des successeurs de Kant, et parallèlement à l'école expérimentale des disciples de Fechner, présente de nos jours une véritable renaissance ou tout au moins une floraison très brillante d'un nouveau sentimentalisme.

Une notion capitale le caractérise : celle de l'*Einfühlung*, cette sorte de sympathie, de projection de notre moi dans les objets, d'objectivation de notre vie affective, d'identification du sujet et de l'objet par les sentiments; car on ne peut rendre ce mot intraduisible que par des périphrases. Une foule d'œuvres de la plus grande valeur ont été consacrées dans les dernières années à l'analyse de cette idée. Les plus importantes sans contredit sont la récente « *Esthétique* » de Lipps, et le *Système de « l'Esthétique* » de Volkelt, dont le premier volume a seul encore paru. Ces travaux considérables ne feront d'ailleurs pas oublier les œuvres moins magistrales mais fort estimables de Karl Groos, Konrad Lange, Jonas Cohn, Paul Stern, Witasek, Dessoir et d'autres encore, qui reprennent à leur façon cette même conception, absolument prédominante dans l'esthétique allemande contemporaine.

L'idée n'est guère plus nouvelle que celle de sympathie, dont elle dérive. Herder, Lotze, Frédéric Vischer, Siebeck ont employé déjà divers équivalents. Mais c'est à Robert Vischer qu'est due l'introduction dans le vocabulaire philosophique de ce mot, emprunté à la langue des romantiques allemands. Ce théoricien désigna sous les noms intraduisibles d'*Einfühlung*, *Anfühlung*, *Nachfühlung*, *Zufühlung*, différents degrés de la projection de notre vie affective dans les objets sympathiques, spécialement dans les objets beaux; objectivation dont le résultat est, en définitive, d'identifier l'objet à nous, et nous à l'objet. Quand nous ne projetons ainsi que nos sensations, comme dans le rêve, cet état de conscience n'est pas esthétique par lui-même; mais quand l'état d'âme objectivé est plus profond, lorsque c'est en somme le sen-

timent de notre moi, notre personnalité tout entière que nous prêtons à l'objet représenté, alors notre pensée devient esthétique : telle est l'*Einfühlung*[1].

Volkelt propose d'appeler « objectifs » les sentiments que les objets beaux nous paraissent représenter et que nous éprouvons, par contagion, en nous-mêmes. Par exemple lorsque notre cœur « bat à l'unisson » de celui de Roméo dans son amour pour Juliette, il faut bien que nous éprouvions à quelque degré cet amour lui-même pour notre compte, sans quoi nous y resterions insensibles. Cette identification est tout autre chose que les divers sentiments, comme celui de l'admiration, et tant d'autres, que nous pouvons éprouver en même temps. Dès lors, l'*Einfühlung* est tout simplement « la liaison des sentiments objectifs avec l'intuition de l'objet esthétique[2] ».

Il est évident qu'une telle contagion des états affectifs n'existe pas seulement dans la vie esthétique, mais aussi dans la vie commune : toutes les fois que nous interprétons, pour le comprendre, le geste d'un de nos semblables, nous nous identifions pour un moment avec lui. Toute sympathie consiste à vivre en nous les états de conscience que nous devinons chez d'autres hommes, ou que nous prêtons, par un anthropomorphisme symbolique, aux autres êtres et à toute la nature.

Mais l'*Einfühlung* esthétique proprement dite possède selon Volkelt quatre caractères distinctifs. Elle est immédiate, non en ce sens qu'elle ne se développe pas dans la durée, ce qui serait inexact, mais en ce qu'elle est une interprétation spontanée, nullement troublée par des hésitations, des expériences ou des vérifications, comme il arrive lorsque nous cherchons à interpréter dans la vie commune les gestes ou la physionomie d'un autre homme. Elle est aussi plus complète ; car dans la vie courante une foule d'observations antérieures et d'habitudes viennent gêner notre appréciation de l'attitude ou de l'accent d'un ami. Elle nous donne parfois le sentiment de son insuffisance comme connaissance, en

1. R. Vischer, *Ueber das optische Formgefühl*, Leipzig, 1873, p. 18 et s., etc. — Voir V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, 1896, p. 294 et s. F. Alcan.)
2. Volkelt, *l. c.*, I, p. 213. — Volkelt préfèrerait le mot de « spiritualisation » (*Beseelung*) : Voir Zur Psychologie der ästhetischen Beseelung, *Zeitschrift f. Philos. u. philosophische Kritik*, 1899-1900.

même temps que celui de sa nécessité inévitable. Enfin la fusion, l'unification de la forme et de la matière, qu'elle présente, répugne à la dualité que notre conscience habituelle établit entre le savoir et l'intuition [1].

Lipps et Volkelt, l'un très systématiquement, l'autre avec un éclectisme voulu, et professé comme un principe, s'accordent à faire rentrer dans ce concept la plupart de ceux que les esthéticiens récents ont proposé d'y substituer pour l'éclairer : car il leur semble être le plus compréhensif de tous, et capable de contenir chacun des autres comme des éléments subordonnés.

Comparons d'abord les états esthétiques avec les fonctions de l'activité.

Karl Groos a ramené la pensée esthétique à une « imitation intérieure », qui n'est que le commencement d'une imitation extérieure correspondant à un « instinct imitatif » bien connu, et qui acquiert une valeur esthétique dès qu'elle est un jeu : apprentissage ou usage désintéressé d'un de nos instincts vitaux. De nombreuses impulsions motrices l'accompagnent, auxquelles des « sentiments imitatifs » puissants sont liés, au point de s'identifier peut-être avec elles. L'*Einfühlung* ne serait que le plus haut sommet de cette activité [2]. Les « suspensions imitatives de mouvements », les « adaptations motrices » d'un spectateur qui suit de l'œil avec attention un mouvement rythmique extérieur, ne sont pas seulement des représentations de mouvements purement idéales, mais des esquisses de mouvements réels [3].

Vernon Lee, tout en se déclarant disciple de Lipps, confirme l'importance de ces mouvements corporels ; mais elle remarque qu'ils n'impliquent pas l'*attribution* des sentiments à l'objet : cette autre opération doit donc se surajouter à la première. Quand je dis qu'une colonne se « dresse », « résiste », ou « s'élance », je l'imite peut-être en affectuant ou en me rappelant une tension de mes muscles ; mais surtout j'attribue à la pierre inerte une imitation de moi-même : je me transporte en elle, avec mon expérience musculaire

1. Volkelt, *System der Aesthetik*, I, 218.
2. K. Groos, *Einleitung in die Aesthetik*, Giessen, 1892. *Der ästhetische Genuss, Giessen*, 1902. *Les jeux des animaux*, trad. franç. A. Dirr et Van Gennep, 1902, p. 161, 164, 220, 229 et s. (F. Alcan.)
3. K. Groos. *Der ästhetische Genuss*, p. 55, 193 et s.

et émotive, plus que je ne la transporte en moi : c'est, pour ainsi dire, elle que je suppose m'imiter[1].

Mais cette instrusion de l'activité corporelle répugne au nouveau spiritualisme esthétique. L'*Einfühlung*, dit Lipps, n'est que « la *face intérieure* de l'imitation. Elle est en particulier la face intérieure de cette imitation *involontaire*, accompagnée cependant de la représentation du mouvement à exécuter, et liée à un effort pour l'accomplir, à peu près comme il arrive lorsque nous suivons les exercices périlleux d'un acrobate ». « L'imitation réelle est une action extérieure de la volonté. L'*Einfühlung* consiste à vivre l'action *intérieure* de la volonté, qui s'exprime à l'extérieur. » Une *imitation* suppose un *modèle* donné, tandis que l'opération intérieure de l'*Einfühlung* n'en comporte pas dans notre conscience. Le mot de Groos, d'ailleurs ingénieux, est donc impropre[2].

L'expression d' « action intérieure » est de même exacte en partie, mais insuffisante. Tout sentiment est lié à une activité; il n'y a de plaisir que dans l'agir. Toutefois il faut entendre par là non seulement l'activité volontaire ou physique, mais l'activité de la pensée, de l'imagination ou de l'instinct, « l'activité passive » qui consiste à nous sentir vivre, ou l'activité du repos, qui consiste à sentir nos forces en équilibre. Partout où il y a sentiment et par conséquent projection du sentiment, on trouve en jeu une force intérieure, un travail vital. Bref ce mot d'activité n'est juste que s'il est simplement synonyme de vie[3].

On a encore cherché dans la sensation le principe de la beauté.

Beaucoup d'esthéticiens anglais et allemands ont insisté sur l'importance esthétique des impressions organiques. Mais ce qui fait de l'*Einfühlung* un fait esthétique, une *jouissance* esthétique, ce ne sont pas les sensations; ce sont les états affectifs qu'elles soulèvent. Nous connaissons, par exemple, nos mouvements par des sensations de tension des muscles ou de la peau. Mais ces états représentatifs ne nous intéressent nullement; ils ne signifient rien pour nous en dehors de leur « ton affectif », du « timbre émotionnel » qu'ils engendrent. Dire que l'*Einfühlung* consiste à

1. Vernon Lee, Travaux récents de l'esthétique allemande, *Revue philosophique*, 1902, t. II, p. 84 et s.

2. Lipps, *l. c.*, I, p. 121-126; — Volkelt, *l. c.*, I, p. 226, 256-7.

3. Lipps, *l. c.*, I, p. 128; II, p. 3-16, 28.

objectiver les états *affectifs* dans ces *représentations*, c'est une contradiction dans les termes. Dans une ascension ce qui m'intéresse, ce sont les sentiments de ma liberté, de ma force ou de ma fatigue; ce n'est pas la représentation de l'état de ma peau ou de mes muscles. Elle les accompagne, mais n'y est nullement identique. Et si je vois ces mouvements dans un autre homme au lieu de les accomplir moi-même, plus je les imite intérieurement, et plus le contenu propre de ces sensations corporelles sort de ma conscience [1].

Toutes les sensations peuvent provoquer l'*Einfühlung*; elles sont en principe sur le même plan à cet égard; en fait, tout au plus peut-on signaler une certaine supériorité de la vue et de l'ouïe, surtout en ce qu'elles nous donnent seules de véritables combinaisons d'ensembles complexes : formes ou mélodies; tandis que les autres sens juxtaposent leurs données agréablement ou non, mais sans les synthétiser véritablement : ce qui exclut d'une succession de goûts ou d'odeurs, par exemple, l'impression d'une vie intérieure, nécessaire au sentiment du beau. On peut mettre au défi de déterminer des sensations organiques quelconques, visuelles, motrices, ou même cœnesthésiques, capables de ressembler à une impression réellement esthétique. Elles l'accompagnent ou la conditionnent, cela est évident; mais, dit Lipps, elles n'y participent pas. Volkelt s'élève lui aussi contre « l'incompréhensible et presque fanatique surestimation » des sensations d'organes dans l'esthétique contemporaine [2].

S'adressera-t-on aux éléments intellectuels? Les jugements esthétiques n'étant ordinairement qu'implicites, c'est à l'association des idées qu'on a le plus souvent songé, surtout depuis Fechner. Le créateur de l'esthétique expérimentale divisait les faits esthétiques en deux classes : les impressions directes (matérielles et formelles), et les impressions indirectes ou associées. Or, en réalité, il n'y a de valeur esthétique que dans ces touts complexes qui engagent toute notre personnalité intime. L'*Einfühlung* n'est donc pas une association : ce qui n'est qu'associé à un objet esthétique, c'est-à-dire uni superficiellement et accidentellement à lui, n'est à

1. Lipps, *l, c.*, I, 131.
2. Lipps, *l. c.*, I, p. 208 et s; II, 420-441. — Volkelt, *l, c.*, I, 223.

aucun titre un « moment » de la contemplation du beau ou du laid; malgré les nuances plus subtiles proposées par les associationnistes récents, les associations même les plus « nécessaires et significatives », si toutefois il en est de telles, n'y contribuant nullement. L'association qui nous fait juger, dans un tableau, du sens de sa perspective ou de la grandeur réelle des personnages, est une pensée, non un sentiment; elle fait *signifier* un objet par un autre, mais non *exprimer* l'invisible par le visible [1].

Volkelt voit aussi dans ce lien trop superficiel une simple « condition préalable » de l'esthétique, qui reste inesthétique par elle-même. Une association devenue inséparable entre l'intuition représentative et le sentiment, une « fusion » des deux, selon le mot que Wundt croit pouvoir employer pour désigner une des formes de l'association, ne lui semblent même pas assez intimes pour exprimer tout ce qu'il y a de personnel et de profond dans la conscience esthétique; elle nous présente ces deux sortes d'états non pas séparés ni même séparables, mais identifiés, vécus l'un dans l'autre et l'un par l'autre : quelque chose comme une représentation affective, ou une affection représentative. C'est même cette indivisibilité qui explique l'extériorisation, la projection ou l'objectivation de cette sensibilité tout intérieure; il ne faut pas voir d'autre mystère, dit Volkelt, dans cette opération de l'esprit [2].

Frédéric Vischer et surtout Volkelt ont analysé avec profondeur une autre notion où prédominent en apparence les éléments intellectuels : le symbolisme. Nous appelons la fumée un *signe* du feu, parce qu'elle nous en témoigne la réalité. « Nous appelons *symbole*, dit Lipps, une chose dont la perception nous fait éprouver immédiatement une autre chose, à savoir une manière d'être de la constitution intérieure de notre vie. » Autrement dit, la conscience de la réalité de son objet n'est pas comprise dans l'idée de symbole. Et nous nommons *esthétique* un symbole quand la réalité ou l'irréalité de cet état intérieur dans l'objet perçu n'est nullement en question, les deux données s'étant identifiées [3].

Ce concept se subordonne donc à celui d'*Einfühlung*. On peut

1. Lipps, *l. c.*, II, 22-32. — Voir P. Stern, *Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik*, Leipzig, 1898.
2. Volkelt, *l. c.*, I, p. 140 et s.; 237 et s.; — *Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik*, Iena, 1876, p. 73 et s.
3. Lipps, *l. c.*, I, p. 140.

même aller plus loin. Pour qu'il y ait symbole, il faut qu'il y ait disproportion, inadéquation, sentie par le sujet, entre l'impression sensible et la signification intellectuelle. Ce concept est donc au fond tout autre que celui d'*Einfühlung*, qui implique au contraire l'identification, l'adéquation de ses deux termes [1].

Toutefois, à côté de son contenu affectif, l'*Einfühlung* implique un élément de compréhension intellectuelle. Quand nous suivons du regard et même instinctivement du geste les mouvements d'un acrobate, nous en avons une *connaissance* par le souvenir d'une *Einfühlung* antérieure, qui nous permet de supposer un *moi* derrière ces attitudes. Cette sorte d'*Einfühlung* à deux degrés met en présence deux moi : celui que nous prêtons à l'objet contemplé, et celui du sujet qui le contemple dans une impression visuelle, et qui peut s'opposer à lui par un jugement. Mais l'*Einfühlung* complète suppose une fusion, une identification de ces deux moi ; et c'est cette forme complète qui est seule esthétique [2].

D'autre part, les représentations esthétiques étant toujours confuses, sont, en vertu de cette indétermination, douées d'une certaine ressemblance avec les sentiments. Cela ne veut pas dire que leur idéal est de devenir aussi obscures et aussi désordonnées que possible; mais qu'elles agissent par leur tout indivisé plus que par leurs éléments clairs et distincts [3].

Certains contemporains, reprenant des idées familières à la doctrine formaliste du jeu, soutiennent que la contemplation esthétique nous offre non des sentiments réels et actuels, mais seulement la représentation de ces sentiments. « Ce ne sont pas des sentiments réels, mais des sentiments imaginatifs. » « L'attitude esthétique consiste essentiellement dans l'état de conscience concret donné par le sentiment d'un contenu représentatif [4]. » Pour Witasek, les sentiments esthétiques sont avant tout des plaisirs ou des peines : les représentations intuitives qui en sont l'occasion peuvent seules les différencier parmi tous les autres. Pour Konrad Lange, les sentiments esthétiques sont des « sentiments d'illusion »

1. R. M. Wernaer, Die Einfühlung und das Symbol, *Zeitschrift f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane*, 1905, t. CXXV; voir *ib.*, t. CXXIX.
2. Lipps, *l. c.*, I, p. 125.
3. Volkelt, *l. c.*, I, p. 178-180, 188, 199, etc.
4. S. Witasek, *Grundzüge der allgemeinen Aesthetik*, Leipzig, 1904, p. 133, 214.

ou des « illusions de sentiments », c'est-à-dire de simples « représentations de sentiments[1] ».

Rien de si opposé à la véritable *Einfühlung*, qui est non la représentation d'une vie émotive, mais cette vie même. « Ces sentiments de seconde main menacent de n'être plus des sentiments au vrai sens du mot[2]. » Que deviendrait alors la « suprématie du sentiment dans l'esthétique », à laquelle Volkelt semble tenir plus qu'à toute chose?

Au reste cette suprématie s'étend bien en dehors du domaine esthétique. La représentation d'un sentiment en suppose la mémoire. Or la mémoire d'un état affectif n'est pas seulement le souvenir de ses circonstances ou conditions, représentées par des images : c'est le souvenir du sentiment lui-même.

M. Ribot a étudié expérimentalement ce problème par des enquêtes, et il le résout prudemment par la distinction de plusieurs types psychologiques. Volkelt le tranche d'une façon absolue, pour des raisons de principe : la « certitude de la possibilité » lui semble une fonction irréductible de la conscience, nécessaire pour résoudre bien des énigmes de la vie psychologique. Nous avons ainsi une « certitude de la possibilité ou du pouvoir de nous représenter, — de nous souvenir, — de vouloir, — de jouir et de souffrir, — d'éprouver des états affectifs[3] ».

Si on le compare à celui des sentiments, le rôle des faits intellectuels dans la pensée esthétique est donc assez restreint. « Il y a, dit Lipps, plusieurs degrés différents d'un seul et même processus. Il débute par l'imitation extérieure. Elle est d'abord une imitation aveugle; puis une imitation qui apparaît comme la réalisation d'un effort, qui contient donc en elle-même cette action intérieure : telle est l'imitation involontaire des mouvements d'un acrobate. De cet état se détache ensuite la pure imitation intérieure ou la pure *Einfühlung*. Et de celle-ci jaillit enfin la compréhension intellectuelle des mouvements perçus. » Il est important de remarquer

1. Konrad Lange, *Das Wesen der Kunst*, Berlin, 1901, t. I, p. 97, 103 et s.

2. Volkelt, *l. c.*, I, p. 186.

3. *Ib.*, 200-203. — Voir la conception toute voisine de C. Bos (contribution à l'étude des sentiments intellectuels, *Revue philosophique*, 1903, t. I, p. 353-372) : à chaque catégorie intellectuelle correspondrait un sentiment particulier, qui non seulement l'accompagne en fait, mais en est une partie intégrante et inséparable.

que cette activité intellectuelle procède de l'*Einfühlung*, bien loin qu'elle puisse la fonder. Nous ne commençons pas par *savoir* qu'il existe dans les corps et que nous percevons un effort, donc une joie de cet effort, que nous revivons ensuite en nous-même. Nous commençons au contraire par le vivre en nous-même. Allons plus loin : inversement nous ne commençons pas par vivre cette action intérieure, pour la projeter ensuite dans l'objet perçu par la vue. « Nous la vivons et la sentons originairement dans cet objet. Bref, l'unité de mon moi avec l'individu étranger vient la première ; leur dualité ne vient qu'ensuite. L'*Einfühlung* complète, donc l'*Einfühlung* esthétique, n'est pas quelque chose de dérivé ; c'est elle qui est par rapport à la connaissance la donnée originaire [1]. »

Si enfin, ni la sensibilité, ni l'activité, ni l'intelligence n'expliquent l'*Einfühlung*, ne lui trouverait-on pas un fondement parmi les autres états affectifs, en la réduisant, par exemple, à la sympathie?

Lipps lui-même avait d'abord préféré ce terme : « Toute jouissance esthétique, disait-il, repose en définitive uniquement sur la sympathie » ; il entend par là une participation positive à un contenu de notre conscience qui a pour nous une valeur ; et toute valeur positive étant toujours au fond une forme du bien, le sentiment esthétique s'apparente directement à la sympathie morale [2].

Mais cette « sympathie » est avant tout une « *Einfühlung* sympathique » : c'est donc l'*Einfühlung* qui reste encore le phénomène essentiel. L'idée de sympathie exprime bien l'*Einfühlung* positive, le « libre accompagnement intérieur » ou le sentiment du beau ; mais non l'*Einfühlung* négative, c'est-à-dire le sentiment du laid. Si un homme me jette un regard de mépris, je sens ma personnalité diminuée, je souffre dans mon « sentiment du moi ». Mais je ne serais pas touché par ce mépris si je ne le reproduisais intérieurement, si je ne le vivais un instant en moi-même pour m'y opposer : sans quoi il n'existerait pas pour moi. « L'*Einfühlung* négative est la négation d'une *Einfühlung* positive, comme le jugement négatif est la négation d'un jugement positif. » « Le senti-

1. Lipps, *l. c.*, I, p. 125-6.
2. Lipps, *Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen*, Leipzig, 1893-97, p. 7 ; *Komik und Humor*, 1898, p. 223 et s.

ment du laid est l'objectivation du sentiment de la négation de moi-même, ou il est le sentiment de l'homme qui vit et qui objective une négation de sa vie[1]. »

M. Basch a repris cette idée en combinant ingénieusement les conceptions de Lipps et de Volkelt sous le nom de « sympathie symbolique ». Le symbolisme, dont les anciens philosophes ne faisaient guère qu'un usage secondaire dans les applications de l'esthétique à la théorie de l'art, doit être posé, comme l'a bien vu Frédéric Vischer, au principe et non à la fin de l'esthétique. En lui réside le caractère différentiel des sentiments esthétiques parmi les autres sentiments sympathiques. Le symbole consiste dans le lien d'une image et d'une idée réunies par un point commun, différentes par tout le reste, et par là inadéquates l'une à l'autre, tout en s'exprimant l'une l'autre. C'est ainsi que l'image d'un lion symbolise l'idée de générosité. Quand ce processus psychologique ne réside ni dans l'inconscient complet, ni dans la pensée claire, mais dans le « clair-obscur de la conscience », il a une valeur esthétique : parce qu'alors l'image et l'idée se fondent jusqu'à ne pouvoir plus se distinguer ni entre elles, ni de notre propre personnalité, ni même de l'harmonie que tous les êtres forment dans l'ensemble de l'univers. Nous sympathisons symboliquement avec les sons, avec les formes et les couleurs, avec les personnages d'un drame, avec l'état d'âme de l'artiste : voilà le principe de tout fait esthétique. Les trois grands facteurs que Fechner croyait devoir distinguer se réduisent à la sympathie symbolique : ils n'ont d'action esthétique que par elle[2].

Mais ce dédoublement de l'*Einfühlung* en deux concepts, dont chacun a d'ailleurs une valeur partielle indéniable, pourrait bien doubler, en les accouplant, les difficultés que chacun d'eux présente déjà par lui-même quand on veut l'ériger en explication totale, en substitut de l'*Einfühlung*. Et c'est à cette notion qu'il faut toujours revenir en définitive.

Ainsi, pour le nouveau sentimentalisme *tous les principes et tous les faits esthétiques peuvent se ramener plus ou moins directement à la projection de notre moi dans les objets*; ils ne sont que des formes

1. Lipps, *Aesthetik*, t. I, p. 140; 593 et s.; voir II, 20 et s., 49 et s.
2. V. Basch, *l. c.*, p. 290, 299 et s.

diverses de cette fonction fondamentale de l'esprit,ou tout au moins ils la présupposent.

Quel est enfin le contenu ultime de cette opération mystérieuse? Les états affectifs? Ce n'est pas assez dire.

Sans doute, c'est une loi que l'expression instinctive ou même habituelle d'une émotion est solidaire de celle-ci, et que l'attitude de la fierté ou de l'abattement produit la fierté ou l'abattement; or l'*Einfühlung* n'est au fond pas autre chose que l'expression. Mais il y a plus encore. « Le contenu propre de mon *Einfühlung* esthétique, c'est l'ensemble de mon état intérieur, ou la manière d'être de mon attitude interne, d'où *émanent* chacun des actes de ma volonté et de mon activité. Ou, plus brièvement : il consiste dans la *personnalité* que je vis dans l'objet perçu avec lequel j'identifie mes états affectifs. » Ainsi quand je contemple les mouvements d'un acrobate, le moment décisif de l'*Einfühlung* consiste en ce que je *vis* des états intérieurs analogues aux siens. Je les vis doublement : en lui, en moi; c'est une *identification*. Et je *sais* en même temps que je ne suis pourtant pas un acrobate et n'ai aucune raison pour me croire en ce moment libre ou fier, assuré ou indécis. Comme condition de toutes ces opérations, je dois me sentir possédé et dominé par la perception en question et l'activité intérieure qui en résulte [1].

Le sentiment de la beauté est, de façon générale, un sentiment de vie. Il est le sentiment du plaisir que nous prenons à la force, à la plénitude, à l'harmonie interne ou à la liberté des possibilités ou des réalités vitales; il est encore le sentiment du plaisir qu'il y a à répandre sans obstacles notre propre vitalité au dehors de nous. Il s'agit de la vie et de l'expansion vitale de la personnalité ou de l'individu *psychique*, et non organique. Le sentiment du bien-être corporel n'est esthétique que comme une variété du courant de la vie psychologique. Cette expansion libre de la vie est l'accomplissement des buts de toute individualité : c'est une « jouissance de soi [2] ».

Nous avons déjà vu ce qu'il faut penser de l'étude psycho-physiologique des sensations musculaires et autres. On comprend de

1. Lipps, *l. c.*, I, p. 132-5; II, 1-2.
2. *Ib.*, 156 : « Ungehemmtes Sichausleben; Sichgeniessen ».

même l'attitude des partisans de l'*Einfühlung* vis-à-vis des analystes et des expérimentateurs qui croient devoir débuter par l'étude des éléments simples présupposés par les impressions complexes : formes rudimentaires, proportions des lignes, des rectangles ou des ellipses, étudiées par Fechner; éléments simples des rythmes, isolés par Meumann et Schumann; ou même sentiments esthétiques élémentaires, analysés par Wundt.

Selon le nouveau sentimentalisme, ces données simplifiées sont forcément sans valeur esthétique en dehors du tout indivisible dont elles font partie dans la conscience. Par exemple, la « section d'or » de Zeising et de Fechner ($a : b = b : a + b$) n'a d'autre valeur esthétique que d'exprimer une vie plus ou moins puissante, ou libre, ou élégante, que nous supposons dans les formes qui la réalisent. Peu importent son expression exacte et ses propriétés mathématiques [1].

On voit que, par toutes ses tendances générales, la doctrine de l'*Einfühlung* procède de l'école de psychologie contemporaine pour laquelle les ensembles sont donnés d'abord dans la conscience, l'analyse des éléments ne venant qu'ensuite, par artifice et du dehors.

Lipps garde pourtant quelque tendresse pour la méthode analytique, et par exemple il détaille longuement les éléments simples des formes. Volkelt, plus radical, n'y voit que des données « pré-esthétiques ».

En principe, en effet, toute « valeur » pour nous vient de l'homme, ou est faite pour l'homme; elle réside donc dans la vie ou dans les conditions de la vie. Nous avons une conscience immédiate de la valeur esthétique : l'intuition d'une réalité qui dépasse les sons ou les formes. La caractéristique du sentiment esthétique, c'est sa *profondeur* : profondeur dans l'objet pensé, profondeur dans le sujet pensant. C'est en quoi il n'est nullement assimilable à un plaisir sensible quelconque, comme celui d'une saveur ou d'un son. L'agrément, toujours superficiel, n'est nullement un critérium du beau. Par exemple la *valeur* esthétique d'une situation plaisante n'est nullement à la hauteur du *plaisir* qu'elle peut nous causer [2].

1. Lipps, *l. c.*, I, p. 66.
2. Lipps, *l. c.*, I. 157-9; II, 49 et s.

Or le sens du mot beauté ne peut être si fondamentalement divers qu'il désigne tantôt l'état de toute une personnalité, tantôt un simple plaisir sensible. « La beauté est partout dans son fond ultime *une même beauté*; la jouissance du beau, une même jouissance; l'art, partout la même activité humaine. Or le fondement analogue de tout sentiment de beauté est l'*Einfühlung*. Toute beauté est le *symbole* d'une telle vie personnelle et d'une expansion de notre vie ». De façon générale, en effet, les états affectifs sont « des manières d'être du sentiment du moi »; et le sentiment fondamental par excellence, c'est « le sentiment de ma vie psychique [1] ».

Il est donc inexact d'attribuer à une partie quelconque de notre personnalité une prépondérance marquée sur les autres dans la conscience du beau. C'est ce que, depuis Darwin jusqu'à Naumann, beaucoup d'esthéticiens ont voulu faire en faveur de l'instinct sexuel. Mais il n'est qu'une petite partie de nos fonctions vitales : Lipps l'élimine donc entièrement. Dans la contemplation esthétique, dit-il avec force, les hommes et les femmes ne sont plus ni hommes ni femmes. C'est ce qui explique d'ailleurs qu'ils apprécient en gros de la même façon les œuvres où les formes masculines ou féminines sont en jeu. Leur différenciation sexuelle ne ferait qu'amoindrir la projection de la personnalité tout entière qui est nécessaire à l'impression de beauté. L'émotion sexuelle est égoïste; l'état esthétique produit une identification du moi et de l'objet, un oubli de leur distinction. Il est même remarquable qu'en de pareils cas, grâce à l'*Einfühlung*, nous devinons, pour nous identifier à elle, une vie affective dont nous sommes physiologiquement incapables : car ni l'homme ne saurait éprouver normalement des sentiments féminins, ni la femme des états d'esprit masculins, ce que la contemplation sentimentale exige pourtant [2].

Ainsi ce qui est en jeu dans l'*Einfühlung*, c'est notre personnalité tout entière. Elle est un « anthropomorphisme », une « personnification » esthétique [3]. Ce serait la diminuer que de l'analyser

1. Lipps, *l. c.*, I, p. 159; — *Vom Fühlen, Wollen und Erkennen*, Leipzig, 1902, p. 1-6.

2. Lipps, *Aesthetik*, I, p. 149. — Volkelt arrive à des conclusions voisines, bien que moins exclusives, comme à l'ordinaire (*l. c.*, I, 517 et s.)

3. K. Groos, *Jeux des animaux*, p. 220; — Volkelt, *l. c.*, I, p. 455; etc.

davantage. Volkelt a tiré la vraie conséquence de cette « philosophie paresseuse » : ce qui est en jeu dans l'*Einfühlung*, dit-il, c'est — une faculté spéciale et irréductible.

« Quand de la vie affective j'ôte tout ce qui est sensation organique, souvenir, représentation indéterminée et libre, processus de la pensée, plaisir et déplaisir, — y reste-t-il quelque chose? » Il y reste, répond Volkelt, deux facultés ou fonctions originales et fondamentales. D'abord la volonté, la tendance à produire, à réaliser : donnée immédiate de la conscience, qui ne se laisse réduire à nulle autre forme plus simple. Ensuite « la fonction affective originaire et spécifique de la conscience ». Elle ne coïncide nullement avec la fonction du plaisir ou du déplaisir, sensation particulière de nerfs spéciaux; elle est la conscience immédiate de nous-mêmes. « Tous les mouvements affectifs sont en définitive des manières d'être du sentiment personnel. » « Même les sentiments de la participation à la vie d'autrui ou du renoncement à soi, ne sont que des variétés du sentiment de soi. » « Ce que j'entends par fonction affective, ce n'est pas la pensée ou l'obsession de moi-même, la vision de ce qui est en moi, l'ordonnance et la combinaison finaliste de mes capacités et de mes états. Ce sont là des formes de la conscience de soi caractérisées bien plutôt par la domination de l'intelligence et de la volonté. Ce que je nomme fonction affective est bien plus élémentaire, plus obscur, je pourrais dire plus conforme à la nature : c'est le sentiment vital immédiat de mon moi, mon moi dans son unité de conscience enfermée pour ainsi dire en une matrice obscure. » « Je ne crois pas que ce sentiment de moi, cette intuition immédiate de vivre ma propre vitalité, puisse se comprendre comme une simple somme de quelque chose comme des sensations de nos organes, et des sentiments sensibles de plaisir ou de déplaisir [1]. »

Les applications de cette conception sont innombrables. L'anthropomorphisme est en effet la source de toutes nos interprétations esthétiques, et ses formes sont infinies. Il n'a pas fallu moins de 1 250 pages à Lipps, dans son dernier ouvrage, pour étudier tour à tour à la lumière de ce principe la beauté du corps humain, qui est la première et la seule directe; celle des animaux, plus

1. Volkelt, *l. c.*, I, p. 183-4.

symbolique et plus dérivée; celle du monde inanimé, enfin des forces naturelles : partout nous supposons une liberté, une causalité, un mouvement, qui ne sont qu'en nous : c'est à la lettre qu'il faut dire du paysage et de la nature tout entière qu'ils sont « des états d'âme » pour qui pense esthétiquement. Il existe sans doute des « principes formels généraux » de l'esthétique : la loi de l'unité et celle de la diversité dans l'unité, deux formes de « l'unification qualitative d'une multiplicité »; et surtout le « principe de la subordination monarchique » : terme pittoresque par lequel Lipps désigne la tendance naturelle de l'esprit à subordonner des éléments divers non plus seulement à leur ensemble, c'est-à-dire à ce qui leur est commun à tous, mais à *un* seul de ces éléments, à une partie extraite de cette diversité : monarchie tantôt libérale, tantôt despotique, et où le régime commun qu'ils subissent influe plus ou moins à la fois sur la nature du chef et sur celle des sujets [1]. Mais toutes ces lois formelles de nos sensations restent abstraites : « dans l'objet esthétique le sensible est toujours le *symbole* d'un contenu spirituel; il est animé ou spiritualisé. C'est par là seulement qu'il devient un objet esthétique et acquiert une valeur [2] ».

C'est ainsi que l'esthétique de l'étendue n'est pas une géométrie, mais une « mécanique esthétique » : les lignes ne sont belles qu'interprétées comme le trajet d'un mouvement, traduisant lui-même l'effort ou la spontanéité d'une force. Et même la ligne caractéristique du « style moderne », toujours libre, toujours changeante et comme vivante, doit être comprise non plus comme quelque chose de mécanique, mais comme quelque chose d'humain [3]. Le rythme, avec son accentuation subjective et objective, les sons et les accords, qui selon la théorie propre à Lipps, ne sont qu'un rythme vibratoire, les couleurs et le symbolisme du langage : voilà autant de formes de l'*Einfühlung* [4]. Mais c'est surtout dans sa constitution d'une esthétique positive des éléments des arts plastiques, que Lipps a montré toute la puissance de sa conception, en l'appliquant

1. Lipps, *l. c.*, I, p. 53.
2. *Ib.*, I, p. 96.
3. *Ib.*, I, p. 256.
4. *Ib.*, I, parties III-V. — Pour la « théorie rythmique de la musique », soutenue par Lipps contre Helmholtz et Stumpf, voir Ch. Lalo, *L'Esthétique musicale scientifique*, 1908, p. 141 et s. (F. Alcan.)

à l'analyse la plus détaillée qui ait encore été faite des diverses formes simples, notamment des courbes usitées dans les vases ou les ornements d'architecture. La combinaison de quelques schèmes fondamentaux lui fournit 1 650 types de toutes les formes possibles, dont 540 sont qualitativement différents, et par suite irréductibles [1].

Quant à Volkelt, il professe explicitement, et sans doute avec raison, que la pensée esthétique est multiple en son essence, et qu'il est impossible de la ramener tout entière à un seul et unique principe [2]. Mais il distingue dans la théorie du beau deux parties principales : l'une descriptive, l'autre normative ; les faits et les préceptes. Il établit quatre « normes » fondamentales : points de vue téléologiques ou grandes lois idéales, qui correspondent à quatre points de vue descriptifs ou quatre faits psychologiques fondamentaux, qui en sont la base. Pour passer de la description au précepte, il suffit selon lui de montrer que les *faits* constatés correspondent à autant de *besoins* profonds de la nature humaine, et par conséquent ont pour elle une *valeur*. Car c'est en cela que l'esthétique est, et doit être, une science normative et non pas seulement spéculative.

Mais il est facile de voir que, malgré cet éclectisme systématique, si l'on peut dire, l'*Einfühlung* reste le fond de toute l'explication : elle est la condition préalable de toute valeur esthétique. Voici en effet ces « quatre normes fondamentales », prises chacune d'un double point de vue : d'abord psychologique, ensuite objectif. On reconnaîtra aisément que chacune présuppose quelques-unes des caractéristiques que nous avons reconnues à l'*Einfühlung*.

1° La plénitude du sentiment de l'intuition. — L'unité de la forme et de la matière.

2° L'extension de notre représentation douée d'affectivité. — La plénitude de la signification humaine dans le contenu de la pensée.

3° L'affaiblissement du sentiment de la réalité. — Le fait esthétique comme monde de l'apparence.

1. Lipps, *l. c.*, II, p. 397.

2. Volkelt, *l. c.*, Vorwort ; p. 372, 479, etc. — Rappelons que Wundt a toujours considéré les « sentiments esthétiques supérieurs » comme les formes les plus complexes de tous les sentiments humains : car ils présupposent et contiennent tous les autres. (*Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 5e éd., Leipzig, 1905, t. III, p. 624 et s.).

4° L'accroissement de notre activité de penser des rapports. — L'objet esthétique comme unité organique.

Aucun de ces « besoins » de notre nature ne serait un besoin esthétique s'il ne revêtait l'aspect intuitif et contagieux de l'*Einfühlung*, ou même s'il n'en était tout simplement une des formes.

Or, autant de normes esthétiques fondamentales, autant de « plaisirs esthétiques normatifs » fondamentaux, qui n'en sont que les effets; autant de besoins de la nature humaine; autant de valeurs esthétiques [1].

Dès lors, l'*Einfühlung* est partout. Ce que Lipps découvrait tour à tour dans chacun des objets esthétiques, Volkelt le retrouve à sa façon dans tous les préceptes essentiels de la science du beau. Même chez l'adversaire le plus décidé des systèmes exclusifs et unilatéraux, *une fonction de l'esprit posée en principe comme irréductible et rebelle à l'analyse, reste la plus haute expression du nouveau sentimentalisme esthétique.*

II. — Critique du sentimentalisme esthétique.

Le nouveau sentimentalisme esthétique, malgré les nuances multiples que chaque écrivain lui a imprimées, présente une remarquable homogénéïté dans ses parties essentielles. Il appelle trois sortes de critiques principales. — L'objectivation de la vie affective a-t-elle un rôle fondamental dans l'esthétique? — A-t-elle une véritable valeur explicative, ou n'est-elle pas une notion confuse? — Enfin sa signification philosophique repose-t-elle sur des principes acceptables? — Valeur esthétique, psychologique, philosophique : Telles sont les trois questions que nous examinerons tour à tour.

Un fait psychologique réel n'est pas forcément un fait esthétique. La sympathie ou la contagion des états affectifs, la solidarité de toute émotion avec ses manifestations en nous ou en autrui, voilà des faits physiologiques et psychologiques bien connus, dont la généralité ne saurait être niée. Toute la question est de savoir si cette réalité psychologique est une réalité esthétique par

1. Volkelt, *l. c.*, I, p. 344 et s,; 368 et s.

elle-même, ou si cette généralité même n'est pas un obstacle au caractère spécifique que l'on veut réserver aux formes élevées et complètes de l'*Einfühlung*.

Certes la critique littéraire trouve son compte à décrire longuement la communauté de sentiments qui nous unit aux objets de notre contemplation, êtres ou choses. Rien n'est à la fois si facile pour l'auteur et si attrayant pour les lecteurs : car c'est comme une nouvelle œuvre d'art ajoutée à l'autre; et puis cela dispense de parler de l'œuvre même, ce qui est beaucoup plus malaisé... Il semble que la sentimentalité allemande se complaise particulièrement à ce jeu. De tels développements conviennent bien à la naïveté laborieuse que le public germanique paraît demander à sa critique d'art, faite de réflexions et d'abstractions à outrance, soigneusement recouvertes par l'étalage disparate d'une sensibilité débordante, inculte et spontanée.

Voici un échantillon entre mille de ce genre d'analyse. « Nous ne pénétrons pas seulement, dit Lotze, les sentiments de vie de ce qui nous est analogue en espèce et en essence, comme le vol joyeux de l'oiseau ou la gracieuse souplesse de la gazelle; nous ne réduisons pas seulement jusqu'à leur minimum les tentacules de notre esprit pour participer au rêve de l'existence étroitement limitée d'un coquillage, et pour partager la monotone volupté qu'il éprouve à entr'ouvrir et à refermer ses valves; nous ne nous étendons et nous ne nous dilatons pas seulement avec les souples formes de l'arbre dont les branches délicates semblent comme animées de la joie de planer et de s'incliner gracieusement; mais avec une mystérieuse force d'interprétation qui peut se passer de tout ressouvenir précis de notre propre configuration, nous sommes capables de concevoir même les formes les plus étrangères à nous-mêmes, telles que les formes d'une courbe, d'un polygone régulier, d'une simple distribution symétrique de points, comme une sorte d'organisation ou de théâtre, où il nous apparaît comme un bonheur caractéristique de nous mouvoir avec des forces innommées [1]. »

On voit déjà la conception favorite du sentimentalisme se perdre avec prédilection dans ce vague panthéisme dont les manifestations sont innombrables dans l'esthétique allemande.

1. Lotze, *Mikrokosmos*, t. II; traduit par Basch, *l. c.*, p. 304-5.

Mais restons aux formes les plus précises de l'*Einfühlung*. Caractérisent-elles vraiment la pensée esthétique par opposition à toute autre? J'avoue que, pour ma part, ayant admiré beaucoup de coquillages en amateur, je n'avais jamais songé à me confondre avec leur vie intérieure. Au contraire, ayant souvent réfléchi, en naturaliste ou en philosophe, au caractère borné de leur vie et de leur conscience, j'ai toujours estimé que le sentiment que j'en prenais, pour être très intense, n'était pas aussi esthétique que l'autre. Celui-ci est pourtant une *Einfühlung*, et l'autre non.

« Une visite dans un musée, qu'est-ce autre chose, si ce n'est une série continue de transmutations et de métempsychoses[1]? » Voilà où il faut en venir pour aller jusqu'au bout de la doctrine. Or il est évident qu'une telle opération est pratiquement impossible au spectateur d'un drame où plusieurs personnages, de l'esprit le plus opposé, de sexes et de tempéraments différents, dialoguent ensemble; ou encore au critique d'art qui parcourt en quelques heures tout un musée, apprécie avec justesse en peu de temps les œuvres les plus dissemblables, et tire de sa visite un plaisir esthétique très positif.

Niera-t-on ce plaisir? Dira-t-on que la contemplation esthétique est un état difficile et rare, et que ce spectateur ou ce critique ne l'ont réellement éprouvé que par instants et incomplètement? Mais alors, on nie les faits. Celui qui éprouve la plus forte objectivation de ses états affectifs, c'est le rustre qui souffre réellement à la vue du *Laocoon*, qui éprouve une « imitation intérieure » assez intense pour esquisser un pas devant le *Satyre dansant*, ou qui rit franchement avec le *Faune*; c'est le même qui, au spectacle du *Courrier de Lyon*, se sentant « hors de lui » (voilà bien l'*Einfühlung*!) s'écrie dans la salle : « Non, il n'est pas coupable! » — Combien le critique ou l'amateur est plus froid, plus maître de lui! Il admire sans doute avec plus de raison, plus de lucidité, plus de force, mais combien le caractère esthétique de sa pensée se mesure peu à l'intensité avec laquelle il éprouve les *mêmes* émotions que l'objet représenté!

Ce critère de la valeur esthétique peut donc dès à présent sembler fort incomplet et assez mal choisi. Les émotions les moins

1. V. Basch, *l. c.*, p. 298.

esthétiques, comme les formes animales du plaisir et de la peine, sont peut-être les plus contagieuses, les plus facilement objectivées ou projetées au dehors. Il est aussi peu conforme aux faits de prendre l'intensité de la projection du moi ou des sentiments pour mesure de la valeur esthétique, qu'il le serait de prendre, comme on l'a souvent fait, l'intensité d'un plaisir quelconque pour règle de la beauté.

Ainsi le fait psychologique incontestable qu'on invoque est au contraire, comme fait esthétique, assez contestable. C'est une donnée psycho-physiologique qui accompagne assurément les véritables faits esthétiques, mais l'hypothèse qui consiste à les fonder sur elle n'est pas heureuse. En effet, il ne leur est pas spécifique. La plupart des sentimentalistes le savent d'ailleurs; mais, par une méconnaissance étrange des nécessités de toute explication, ils s'en font gloire. « Dans tout acte de connaissance, aussi bien dans la simple sensation que dans le raisonnement le plus abstrait, il faut toujours que, tout en restant nous-mêmes, nous devenions autres; que, tout en conservant intact notre Moi, nous laissions pénétrer en lui d'autres Moi [1]. »

Tous ceux qui se sont familiarisés avec les méthodes scientifiques, celle de la critique ou de l'histoire, comme celle de la biologie ou de la physique, savent que lorsqu'on étend une explication en dehors de son objet propre, bien loin de la renforcer, on montre son insuffisance, on révèle le besoin de chercher ailleurs les caractères spécifiques de l'objet à expliquer. Sans quoi l'on en resterait bientôt à tout ramener, comme certains scolastiques, à une propriété de « la Nature ».

Or, le caractère spécifique de la pensée esthétique, ce ne sont pas les sentiments qu'elle évoque, puisqu'on les retrouve partout ailleurs; c'est l'existence d'une technique à laquelle s'applique cette pensée : Celui qui ne voit dans le *Laocoon* ou dans un *Saint-Sébastien* de la Renaissance qu'un homme souffrant, et qui souffre avec lui, est une âme sensible, mais point un artiste. Il éprouverait exactement le même genre d'émotion devant le spectacle réel d'un supplice; l'artiste ou l'amateur d'art auraient au contraire une tout autre émotion; et c'est là précisément ce qui les fait autres

1. V. Basch, *l. c.*, p. 299.

que l'homme vulgaire. La richesse de la sentimentalité d'un homme qui devant la représentation d'un martyre pense par sympathie : « Comme il doit souffrir! » n'ajoute pas à sa pensée esthétique beaucoup plus que la richesse de sa mémoire ou de ses associations d'idées n'en donne au « Philistin « qui, devant le portrait d'un pape, nomme tous ceux de ses amis auxquels il peut ressembler. La caractéristique de l'art ce n'est évidemment pas ce qui le confond avec la vie commune, c'est ce qui l'en distingue.

Si nous ne parlons ici que de l'art, c'est pour réserver le problème de la beauté naturelle, dont la notion est peut-être plus confuse, et parce que l'art est incontestablement la manifestation la plus haute de la pensée esthétique. L'exemple favori de Lipps, la vue d'un acrobate, n'est-il pas au contraire très mélangé de suggestions inesthétiques, et notre impression de déséquilibre ou de malaise à la vue d'un tour de force est-elle forcément une impression de beauté ou de laideur?

Ainsi, *à ne considérer que la valeur esthétique des faits*, l'Einfühlung *n'est pas une notion adéquate aux véritables faits à expliquer*.

Dira-t-on que toute *Einfühlung* n'est pas esthétique, et que sa valeur d'art chez le connaisseur réside justement dans des nuances que nous méconnaissons? Nous verrons ce qu'on peut en penser.

S'il s'agit de sa valeur esthétique, la notion d'*Einfühlung* nous semble donc avoir le tort de cacher les problèmes les plus essentiels au lieu de les résoudre. Est-ce donc par sa valeur explicative qu'elle a mérité sa fortune récente? Mais précisément elle est la confusion même; et plus l'ingéniosité des esthéticiens y découvre de nouveaux éléments, plus ces éléments se montrent contradictoires entre eux et augmentent la confusion de l'ensemble, si bien que, tout bien pesé, le sentimentaliste n'a plus dans la pensée aucune notion distincte.

Cette hypothèse est, comme toutes les autres, une occasion pour suggérer des analyses de faits; et sans doute une excellente occasion : car elle ne détermine rien, et par suite n'exclut rien. C'est là son avantage, qui n'est pas niable, mais aussi son inconvénient. Le principe d'une telle esthétique vaut ce que vaut l'esthéticien qui l'applique. Sans doute on en dirait autant de bien d'autres hypothèses philosophiques, et même scientifiques. Mais un principe d'explication doit être plus qu'un stimulant de la

suggestion : après avoir donné la première impulsion il doit être encore un guide dans la marche. Lorsqu'il ne s'agit pas de la jouissance de l'art, mais de la science de l'art (quand nous délivrera-t-on de cette confusion?) la suggestion la plus souhaitable, c'est encore celle d'une idée claire.

Or la conception de l'*Einfühlung* est-elle claire? Nous l'avons vue, en développant tous ses replis, se détruire elle-même, se contredire pièce à pièce.

Les sentimentalistes déclarent volontiers qu'entre la pensée ou les sentiments vulgaires et la pensée esthétique, il n'y a qu'une différence de degrés et de nuances, et qu'il suffit de détailler ces nuances pour trouver ce qui différencie la conscience esthétique de tout autre état d'âme. Nous avons examiné un certain nombre d'entre elles; ce sont des faits réels; leur description est fidèle, son ingéniosité fait honneur à l'esprit d'observation des esthéticiens. Leur pire défaut c'est d'être contradictoires entre elles. Quand on aborde l'étude de l'*Einfühlung* on croit en avoir une idée fort claire. A mesure qu'on avance dans cette tâche, on s'aperçoit qu'on n'a plus, qu'on ne peut plus avoir aucune notion cohérente de cet état de l'esprit. Il reste à le vivre sans le comprendre. Mais est-ce là un principe d'explication, ou un motif de rêverie? Est-ce là un moyen pour se guider sûrement, ou pour errer agréablement?

Cette imitation intérieure, mais qui ne suppose nul modèle; ce symbole, mais qui ne représente que celui qui le pense; cette extériorisation de *notre* sensibilité, qui crée en nous une sensibilité nouvelle dont nous serions incapables sans elle; cette exaltation et cette profondeur de la vie affective qui exclut les plus exaltées et les plus profondes des impulsions sensibles, comme celles de l'instinct sexuel; qui se produit même lorsqu'elle est physiologiquement impossible, comme lorsque les hommes sont censés éprouver des sentiments féminins et les femmes des impulsions toutes masculines; cette identité enfin dont les deux termes se distinguent et s'opposent à la fois, et qui est si bien réciproque, que dans le résultat il ne doit plus rien rester de propre à chacun des deux êtres, bien qu'elle soit l'exaltation suprême de leur individualité, — c'est l'éternel « je ne sais quoi » chargé faute de mieux d'expliquer tous les faits.

En toutes choses, il n'y a d'ailleurs que le « je ne sais quoi » qui

puisse expliquer tout; nos modernes mystiques le savent bien, et en abusent. Mais il n'ajoute rien aux faits. Ces faits sont connus, cet état hybride est indéfinissable : contentons-nous de ces faits. Ne proposons pas, pour expliquer un fragment d'une chose, cette chose même, en refusant encore de définir la place exacte que tient ce fragment dans cet ensemble.

Nous croyons donc que les nuances par lesquelles on a essayé de préciser le sens esthétique de l'*Einfühlung* sont des corrections dangereuses apportées pour les besoins de la cause à la conception originaire du vieux sentimentalisme. Il ne faut donc pas s'étonner qu'on n'ait trouvé pour les maintenir dans un même faisceau que ce lien fragile : l'unité, l'innéité et l'irréductibilité des facultés de l'esprit.

Cette nouvelle théorie des facultés présente naturellement tous les défauts de l'ancienne. Tout d'abord elle a donné lieu à des distinctions et subdivisions étrangement artificielles entre les divers sentiments. Toute une scolastique touffue est venue se greffer sur ce nouveau spiritualisme. Jamais le mot *Gefühl* n'avait eu autant de composés, la plupart intraduisibles en aucune langue. Jamais une même idée n'avait présenté tant de subdivisions verbales : sentiments de jugements, et jugements de sentiments, représentations de sentiments et sentiments de représentations, sentiments de réceptivité, d'activité, de participation, d'imagination, d'activité de l'imagination, de forme, de contenu, de sensation, sentiments idéaux ou même pseudo-sentiments (comme si tous les sentiments éprouvés n'étaient pas réels!), tant d'autres encore!

Mais l'irréductibilité de l'*Einfühlung* a surtout le défaut de toutes les autres notions de ce genre : elle est le prétexte d'une « philosophie paresseuse », rebelle à tout progrès de l'analyse.

Sous l'innéité prétendue on retrouverait une origine historique, car toutes les *Einfühlung* esthétiques ont leur histoire. Pourquoi ne sympathisons-nous plus avec les idéaux de notre jeunesse? Pourquoi les artistes gothiques ont-ils réservé leurs plus ardentes sympathies, pendant plusieurs siècles, à l'arc brisé, ignoré ou méprisé des siècles précédents et suivants? Dirait-on par hasard que ce fait est accessoire dans l'histoire, et que la vie concrète de l'art n'est pas tissue de pareilles adhésions ou répulsions collectives?

L'indivisibilité prétendue abrite de son côté des opérations multiples et diverses. Pourquoi se refuser à cette analyse en principe, alors qu'on est obligé de la rétablir, de l'esquisser soi-même en fait ; pourquoi ne pas faire à la sensation ou à l'association une juste place?

La sensation, dit-on contre l'école de Fechner, n'a pas de valeur esthétique par elle-même : il n'y a pas de sensations esthétiques, il n'y a que des sentiments esthétiques greffés sur des sensations quelconques. Mais dans le détail, on est amené à admettre, par exemple, une impression directe des couleurs ou des sons, qui, en dehors de toute association, a déjà une signification esthétique. Pour faire rentrer ces faits dans l'explication sentimentale, on admet que « nous nous identifions jusqu'à un certain degré avec la couleur, nous vibrons avec elle, nous lui prêtons en quelque sorte les sentiments que la vue du sang ou d'un incendie nous fait éprouver à nous-mêmes, nous lui conférons une personnalité ». L'auditeur d'un accord, même le plus ignorant de l'acoustique, a le sentiment obscur mais très profond de l'harmonie des lois des sons avec celles de son propre être et de tout l'univers [1].

Mais la sensation la moins esthétique, celle de la chaleur, du bien-être ou de la santé par exemple, nous pénétrerait encore plus intimement de ce sentiment d'harmonie; or elle n'a rien d'esthétique, ou bien tout serait beau. Quelle partie de nous-mêmes avons-nous l'occasion de projeter dans les trois notes d'un accord parfait, lesquelles ne nous représentent rien qu'elles-mêmes? Dire qu'on s'identifie avec une couleur, qu'on vibre avec un son, c'est dire tout simplement qu'on les sent. Mais on veut à tout prix expliquer par des métaphores une réalité directement observable en elle-même, parce qu'on a le parti pris qu'il faut en pareille matière aller au delà de l'observation scientifique, ou mieux, se passer d'elle. Toute impression physiologique a des lois universelles : ce n'est pas cette universalité qui pourrait la rendre esthétique, quand elle l'est. Dans de tels cas, ce n'est pas la sensation qui se ramène à l'*Einfühlung*, mais bien l'*Einfühlung* à la sensation.

L'association, même étroitement fusionnée et devenue insépa-

1. Voir Basch, *l. c.*, p. 300-303, etc.

rable, dit-on encore contre l'école expérimentale, n'est pas adéquate à un fait aussi profond que l'objectivation du sentiment de nous-mêmes. Mais pourquoi se refuser à cette analyse? Ce n'est pas tout notre moi, ce sont des états très fragmentaires et très spéciaux que nous prêtons à la courbe d'une cariatide, à l'élancement d'une colonne gothique, ou aux accords mineurs d'une marche funèbre. Ils n'étaient pas donnés dès l'abord en nous, avant que nous voyions ces œuvres d'art, pour passer à l'acte et se projeter au dehors : nous ne faisions aucun effort ou nous n'étions pas tristes avant de rencontrer ces impressions. Il a fallu que nous imaginions d'abord ces états sous la suggestion de l'œuvre d'art, pour les « projeter en elle » ensuite. Nous objectivons au dehors une vie affective que nous créons d'abord en nous; cette opéraration est un effet avant d'être une cause. Qu'est-ce à dire, sinon que l'*Einfühlung* est un nom prétentieux et mystérieux donné à l'*imagination* ou à la *suggestion*, et que cette « projection » est une illusion assez accessoire? Et en quoi ces opérations sont-elles si disproportionnées avec l'habitude, l'association des idées, surtout l'association systématique, de la partie au tout, et toutes les opérations d'analyse ou de synthèse qu'opère couramment notre esprit?

Prêter à des objets nos états affectifs, — c'est-à-dire, pour ne pas dépasser les faits, des résidus confus de notre expérience musculaire ou émotive, — ce n'est pas aire de ceux-ci une entité une et indivisible, dont la réalité psychologique est très contestable. C'est tout simplement extraire de ces objets et se représenter, ou même imiter à quelque degré soi-même les manifestations extérieures qui nous présagent d'ordinaire certains états intérieurs quand elles se produisent chez des êtres qui nous ressemblent; et c'est interpréter plus ou moins consciemment cette illusion comme objective : ce qui est le fait de toute perception. Dans cette contagion des expressions affectives il n'y a rien de particulièrement esthétique, ni rien de très mystérieux, à moins que dans le mot *sich einfühlen*, « se projeter par la vie affective », on n'érige le sujet grammatical *se* en sujet métaphysique ou mythologique : les *états* du moi projetés deviennent à ce prix ce Moi intuitif, cette entité une et indivisible à laquelle on tient [1].

1. Voir Vernon Lee, *l. c.*, 1907, II, p. 620 et s. — Les analystes, attachés à l'idée de méthode expérimentale dans la psychologie et même dans l'esthétique, vont

Dans cette projection confuse de toute notre personnalité au dehors, ce qui a séduit certains esprits ce n'est pas sa totalité : car elle n'est évidemment jamais absolue; c'est donc sa confusion. Nous ne voyons là qu'une sorte de cœnesthésie supérieure à laquelle on veut à tout prix créer un privilège exorbitant. *Cette obscurité, refuge commode pour une critique d'art trop consciente de ses faiblesses, n'est pour le psychologue que le signe d'une insuffisance de l'analyse: pour le logicien, qu'une insuffisance de l'explication.*

Nous avons examiné la valeur esthétique et psychologique de l'*Einfühlung*. A ces deux points de vue cette notion nous paraît indéterminée et peu spécifique. Aura-t-elle plus de valeur par ses conséquences philosophiques, par les questions de doctrine auxquelles elle apporte une réponse positive?

Trois problèmes surtout présentent ici un intérêt dogmatique : les rapports du sentiment à la représentation; l'existence d'un « sentiment de la possibilité »; enfin l'irréductibilité du sentiment du moi.

Les états affectifs, selon la logique du sentimentalisme, doivent être irréductibles à tout autre, en particulier aux états intellectuels. Toutefois la pensée esthétique comporte de nombreuses idées purement représentatives. Quel est donc leur rapport exact avec le sentiment? car elles fusionnent intimement avec lui.

Les représentations esthétiques, dit Volkelt, sont imprégnées de sentiment; elles sont apparentées aux états affectifs au point de se confondre presque avec eux. « C'est par là seulement qu'est possible la domination du sentiment, qui distingue l'attitude esthétique[1]. » Mais, si l'on y regarde de plus près, cette « similitude » des états représentatifs et affectifs se réduit à un plus grand degré de confusion ou d'obscurité dans les représentations esthétiques : elles sont moins claires, moins logiques que des concepts, elles n'apparaissent qu'accessoirement, furtivement, sous une forme pour ainsi dire « abrégée », — mais non pour autant abstraite.

On serait donc tenté de croire que le sentiment n'est ici, comme chez les Leibniziens, qu'un degré des représentations confuses.

donc à l'opposé des tendances du sentimentalisme, quand bien même ils veulent se rattacher à lui, comme Vernon Lee.

1. Volkelt, *l. c.*, I, p. 179.

Mais cette sorte d'intellectualisme inavoué, et peu conséquent parmi tant de tendances mystiques, n'ajoute guère qu'une antinomie de plus dans la doctrine. Le système pose ici, non pas une solution, mais un problème insoluble de plus; car, si le sentiment est si proche, par sa nature, des états intellectuels, pourquoi en faire d'autre part une entité psychologique irréductible à tout effort de l'intelligence?

La « certitude de la possibilité » d'exercer chacune de nos facultés, présupposée selon Volkelt dans l'*Einfühlung*, n'est pas une donnée mieux définie; ou plus exactement elle reste volontairement indéfinissable.

C'est un fait symptomatique : rappelons que cette « certitude de pouvoir », qui fait le fond du problème de la liberté psychologique, a été niée notamment par Stuart Mill, contre le spiritualisme de Hamilton, au nom d'un empirisme imprégné de convictions mécanistes; et elle est reprise avec force de nos jours par le nouveau spiritualisme mystique de M. Bergson, qui en fait d'une façon très conséquente une « donnée immédiate de la conscience [1] ».

Il faudrait donc ajouter aussi aux propositions de Volkelt ce que M. Bergson assure fort logiquement de la conscience de la liberté telle qu'il la comprend : — toutes ces possibilités irréductibles sont des faits de conscience tant qu'on ne les définit pas, et à condition qu'on ne les définisse pas; dès qu'on les définit, elles se résolvent en idées claires, en faits actuels; et dès lors elles n'existent plus dans leur nature propre, qui est d'être des possibilités, des intuitions sans commune mesure avec le reste de notre pensée. — Ainsi l'*Einfühlung*, à tous les faits que nous connaissons positivement dans notre conscience, ajoute un X, et même une infinité d'X; ce qui n'augmente sans doute pas de beaucoup nos connaissances.

Reste enfin l'irréductibilité « du sentiment personnel ». Prenons pour accordé que, lorsque nous sympathisons avec la colère d'Hamlet, par exemple, *tout* notre être y est engagé. Tous les empiristes, depuis Hume, s'inscrivent en faux contre cette nou-

1. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, chap. III. — Rapprocher encore la théorie ou selon la prétention de l'auteur, le *fait* de la « réduction de l'effort intellectuel à un jeu entre schémas et images ». (H. Bergson, L'effort intellectuel, *Revue philosophique*, 1902, t. I, p. 27.)

velle « faculté » : ils déclarent n'avoir jamais conscience, quand ils pensent à eux-mêmes, que d'états plus ou moins définis : des sensations, des désirs, des malaises, des faits de conscience aussi vagues que l'on voudra, mais toujours des états particuliers. La conception des sentimentalistes est tout opposée. Est-elle du moins suffisamment définie? Faut-il sous-entendre, dans cette synthèse indivisible, l'âme des spiritualistes? l'unité formelle des kantiens? l'intuition incommunicable des mystiques? Volkelt se garde bien de préciser. Aussi estime-t-il que ses considérations esthétiques restent, pour le fond, indépendantes de ce grave postulat théorique. Il y est néanmoins étroitement impliqué.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le vif du débat, et d'examiner si le sentiment du moi peut être inné et indivisible, s'il n'a pas nécessairement une histoire et des éléments adventices, qui font sa vie et son devenir même. Mais peut-être la science moderne s'accommodera-t-elle difficilement de tant d'innéités accumulées, qui sont autant de voies interdites à l'analyse. *Le philosophe ne peut voir dans l'*Einfühlung *qu'un premier pas vers le mysticisme; que le rejet de toute possibilité d'explication rationnelle et scientifique.*

Mais pour en rester ici aux seules conséquences esthétiques de la doctrine, on peut penser que de ce sentiment du moi, si profond, si indivisible et si incommunicable, que nous projetons dans les objets beaux, chacun a conscience à sa manière, chacun est le seul appréciateur compétent. Devant une opération aussi personnelle et aussi rebelle à l'analyse, l'esthétique « normative » reste désarmée. Chacun est seul juge, par définition, de ses propres états d'âme, déclarés de parti pris incommunicables. Or une esthétique qui n'aboutirait pas à des préceptes, à des « normes », est, dit justement Volkelt, un non-sens. L'esthétique de l'*Einfühlung* manque donc son but en principe. Elle est une rêverie, une contemplation intérieure, elle ne peut être ce qu'elle veut, ce qu'elle doit être : une connaissance normative.

Conception inadéquate aux faits et trop générale pour l'esthéticien, — pensée confuse pour le psychologue, — hypothèse paresseuse pour le philosophe — quelle est enfin la valeur positive de l'*Einfühlung*?

La doctrine de l'*Einfühlung* est une hypothèse destinée à expli-

quer la plus grande partie des faits esthétiques. Comme toute hypothèse, elle vaut dans la mesure où elle suggère, et où elle représente dans son unité forcément abstraite l'infinie diversité des choses réelles. Remplit-elle efficacement cette fonction?

Il y aurait une grave illusion à voir dans la théorie de l'*Einfühlung* une étude analytique des états affectifs. Sans doute ses partisans ont pu s'y livrer; et chacun avec un degré d'ingéniosité ou de perspicacité qui, lorsqu'il s'agit d'un Lipps ou d'un Volkelt, peut être extrêmement remarquable. Mais la logique du système l'incline à se refuser à la véritable analyse, et à se maintenir dans la contemplation que l'on dit vivante, que nous croyons figée et inféconde, d'une réalité tellement intuitive et tellement profonde, qu'on l'altère dès qu'on la divise, qu'elle s'évanouit dès qu'on y porte une attention réfléchie.

Aussi Volkelt poursuit-il de ses sarcasmes, non seulement pour leur insuffisance de fait, mais pour des raisons de principe, ces malheureux psychologues qui essaient d'étudier l'émotion esthétique à l'aide des résultats terre à terre de la science moderne, et qui pensent l'éclairer par l'examen des processus vaso-moteurs. Psychologie rustique, grossière, scandaleuse[1]! — Peu importe ici la valeur des théories physiologiques sur les états affectifs, et de leur application à l'esthétique, évidemment encore tout embryonnaire. Mais c'est un commencement d'étude méthodique, scientifique et positive. L'hypothèse de l'*Einfühlung* est loin de l'encourager.

La tendance qui l'inspire doit en effet aboutir logiquement au mysticisme. Si on la pousse jusqu'au bout, elle rendra à l'esthétique et à la psychologie tout entière le même service que rendaient à la médecine les adversaires de Claude Bernard et de Pasteur, qui s'opposaient à l'étude chimique des phénomènes vivants et à la culture des microbes *in vitro*, sous prétexte que tout ce qui analyse la vie, l'altère. Sans doute, toute analyse altère les composés organiques, vivants ou conscients, qui sont essentiellement des synthèses. Mais ce n'est pas une raison pour renoncer à étudier analytiquement ces composés synthétiques. Il n'y a pas en eux à connaître que leur seul caractère organique. Il

1. Volkelt, *l. c.*, I, p. 165. — « Psychologie de bûcheron! » dit-il encore (p. 269, n. 3) contre Karl Lange (*Sinnesgefühle und Kunstgenuss*, trad. all. Kurella, Wiesbaden, 1903).

est inutile de s'absorber indéfiniment dans cette pensée. Posons-le comme tel; mais cette réserve faite, essayons d'en déterminer les conditions. C'est la fonction non seulement de toute science, mais de toute connaissance. Or le mystique semble voué, — malgré ses prétentions à connaître seul la vie intégrale, — à s'ensevelir dans une sorte d'éléatisme de la conscience. « La conscience est; — hors de ses données immédiates il n'y a rien; — tu ne sortiras pas de cette pensée. » Telle est la fatalité qui pèse sur toute doctrine qui se refuse à l'analyse, et qui ne veut pas savoir qu'*il n'y a de synthèses fécondes que celles dont l'analyse peut suivre la trace à rebours.*

Nous n'essaierons pas ici d'esquisser une reconstruction positive de toute la pensée esthétique. Mais peut-être n'est-il pas nécessaire plus qu'ailleurs d'y supposer *à priori* rien de mystérieux, de rebelle à l'analyse. Les opérations vulgaires de notre esprit, dirigées dans un sens spécial, orientées et rendues convergentes par une tendance caractéristique, par une sorte d' « impératif esthétique » que nous croyons d'origine surtout collective, nous paraissent en contenir tous les éléments. Sans doute les formules de ces lois ne sont, — comme celles de toutes les lois scientifiques, — que des hypothèses, des moyens plus ou moins artificiels pour exprimer une réalité trop complexe. C'est pourquoi l'école de l'*Einfühlung*, avec ses tendances mystiques, préfère renoncer à leur emploi. Or l'*Einfühlung* est un moyen non de les exprimer, mais de les nier : on ne gagne guère au change! Et pour vouloir respecter davantage la réalité prétendue, on se condamne à la déclarer tout simplement — inexprimable.

Examinons les faits de plus près. Les psychologues distinguent ordinairement, surtout depuis Wundt, des états représentatifs, et des états affectifs, différenciés, par ce caractère essentiel, que nous attribuons spontanément les premiers aux objets seuls, et les seconds au sujet seul. Quand je me heurte à un meuble, j'attribue la dureté au meuble : je me la *représente*; et la douleur à moi-même; je m'en sens *affecté*. Pourtant les deux états sont également subjectifs : nous savons par les sciences modernes qu'ils sont tous les deux également des modifications de parties distinctes de notre système nerveux, senties non dans la périphérie, malgré l'apparence de la perception, mais dans ou par l'organe central qui est la condition de toute conscience : le cerveau.

Il y a donc un réalisme de la perception extérieure, plus ou moins spontané, actuellement du moins; tandis que pour les états affectifs, il se produit le contraire du réalisme : un véritable subjectivisme.

Les psychologues contemporains, influencés par une tendance générale et plus ou moins claire vers le « pragmatisme », seraient enclins à expliquer le réalisme de la perception extérieure par le caractère utilitaire de cette perception : nous objectivons ce qu'il est utile pour notre activité pratique de considérer comme résistant, permanent, réel; et nous « subjectivons », si l'on peut dire, tous les autres états; — car cette opération d'intériorisation n'est sans doute pas moins une interprétation active de l'esprit que celle de l'extériorisation, le moi et le non-moi étant essentiellement relatifs l'un à l'autre, et n'existant pas l'un sans l'autre ou l'un avant l'autre : car ce qui est primitif en nous, ce n'est pas l'un des deux, c'est leur opposition.

Or l'*Einfühlung* serait pour ainsi dire, et par paradoxe, comme une extériorisation de ces états dont la nature normale est de rester subjectifs. Sans doute l'illusion est de beaucoup moins complète pour les états affectifs que pour les sensations : dans la sympathie nous nous identifions tout en nous distinguant; elle ne devient réellement hallucinatoire que passagèrement et dans des cas extrêmes ; tandis que la perception extérieure est normalement une « hallucination vraie », c'est-à-dire irrésistible Néanmoins, dans les deux cas il se produit une *interprétation*, dont le mécanisme n'est pas sans analogie. S'il n'est pas excessif de rapprocher les deux phénomènes, on pourrait donc appeler cette illusion propre à la vie affective un « réalisme de la perception intérieure ».

De même, dirions-nous, que, pour des raisons pratiques, nous attribuons aux objets perçus comme réels la couleur ou la dureté, qui n'existent pourtant que dans notre conscience, de même, pour des raisons esthétiques, nous attribuons aux objets contemplés comme beaux les sentiments qui n'existent qu'en nous : nous nous identifions avec eux; illusion qui est le caractère spécial de ce mode de la perception. Ces raisons pratiques, c'est avant tout la présence d'une des nécessités multiples de notre activité. Ces raisons esthétiques, pour le dire d'un mot, c'est avant tout la présence d'une technique.

Dans les deux cas, le mécanisme de l'objectivation ou de l'illusion est, non certes identique, mais analogue. Dans les deux cas, sa condition nécessaire, sinon suffisante, c'est la présence d'un mobile puissant de suggestion. Nous croyons réels les états de conscience destinés à rester normalement idéaux, ou *vice versa*, toutes les fois qu'une vive impulsion nous y pousse.

Or ce mobile, lorsqu'il s'agit de la vie commune, est une tendance quelconque, et le sentiment qui y correspond est alors une des formes banales de la « signification » ou de la « sympathie », au sens étymologique du mot : sympathie instinctive lorsqu'éprouvant une angoisse à entendre un cri de douleur, nous croyons ressentir cette douleur même; purement habituelle lorsqu'à la vue d'un homme couché nous supposons qu'il dort, c'est-à-dire nous lui attribuons ce que nous savons pouvoir ressentir à sa place; plus artificielle enfin lorsqu'en sens inverse un effort d'attention ou l'ordre d'un hypnotiseur nous fait reléguer dans la subconscience toute une portion de notre champ visuel ou auditif, que normalement nous apercevrions parfaitement, pour n'en retenir systématiquement qu'un fragment.

Lorsqu'il s'agit maintenant de la vie esthétique, l'impulsion qui nous amène à cette illusion c'est avant tout la pression exercée sur notre conscience par cet ensemble de conventions et d'habitudes collectives variant au cours de l'évolution, et que nous appellerons la « technique ». Nous entendons par là les exigences de notre nature individuelle, physiologique et psychologique, orientées, dirigées, disciplinées et devenues « obligatoires » en quelque sorte pour notre goût en vertu de l'autorité supérieure du milieu social.

Là où existe cette technique, l'*Einfühlung* peut se produire avec un caractère esthétique. Là où notre conscience ne se sent pas « obligée » par elle, cette interprétation ou ne se produit pas du tout, ou n'a pas de valeur esthétique. C'est ainsi que l'arc ogival a été jugé la forme expressive par excellence pendant tout l'âge gothique; les âges précédents et suivants n'ont aucunement « sympathisé » avec lui. Malgré de nombreuses tentatives, la polychromie chère à l'antiquité et au Moyen âge nous paraît jusqu'ici moins suggestive, dans la sculpture et l'architecture, que la grisaille uniforme des pierres ou le pur éclat du marbre. Nos musiciens

ne sympathisent pleinement qu'avec des formes orchestrales compliquées, que nos devanciers ou les Orientaux contemporains trouveraient barbares.

Notre technique collective accepte-t-elle ces formes ou ces accords? Nous localisons nos sentiments en eux; et, suivant les besoins de cette technique, nous *réalisons* la légèreté des colonnes gothiques et nous *idéalisons* comme une voix intérieure les sons de l'orchestre. Un Chinois n'y verrait que des tas de pierres bizarres. ou n'y entendrait que du bruit, sans y projeter quoi que ce soit, sinon peut-être des sentiments inesthétiques de curiosité ou d'étonnement.

Pour le vulgaire, la contagion des sentiments représentés est sans doute très souvent le principal critérium de la beauté. Mais cette conviction a aussi peu de valeur explicative que celle du sens commun qui attribue la couleur aux objets colorés et non à notre œil, l'impression d'une piqûre à notre épiderme et non à notre cerveau. Cette affirmation est plus ou moins générale, surtout chez les profanes ou chez les artistes qui parlent aux profanes, beaucoup moins chez les artistes parlant de leur art entre eux et pour eux. Il ne faut pas s'en étonner : elle rentre dans le genre très vaste des interprétations d'ordre pratique ou utilitaire, qui constituent presque toutes nos perceptions selon l'analyse du pragmatisme. La vérité comme la beauté soulève des émotions à côté d'elle. Prendra-t-on sérieusement et sans autre critique la quantité des émotions soulevées pour mesure de la quantité de vérité? On en dirait autant, *mutatis mutandis*, pour la quantité de beauté, si l'on peut employer ce terme.

Le problème essentiel de l'esthétique ne saurait donc être l'*Einfühlung* elle-même, qui est un fait inesthétique et banal d'interprétation ou de perception : mais les conditions, individuelles et surtout collectives, qui en rendent certaines applications esthétiques, et d'autres inesthétiques.

Faites entendre successivement à un rustre et à un connaisseur une polka et une fugue de Bach; donnez-leur à choisir entre une chromolithographie sans style et une eau-forte de Rembraudt. Il n'y a nul doute que chacun des deux « sympathisera » le plus sincèrement du monde avec l'une des deux œuvres, et se déplaira fortement à l'autre. Si donc il y a quelque chose d'objectif qui

dépasse notre individu dans les jugements de beauté (et, dès qu'on prononce le mot d'esthétique, on croit à quelque degré à cette objectivité), ce n'est pas l'*Einfühlung*, ce sont les conditions objectives, je veux dire historiques ou techniques de l'*Einfühlung*, qui sont le problème capital.

On peut rapprocher le système esthétique du nouveau sentimentalisme et la solution écossaise du problème de la perception extérieure. Dans les deux cas, en effet, on croit, de guerre lasse, devoir invoquer une faculté spéciale et irréductible. Mais dans les deux cas cette solution peu élégante laisse de côté l'essentiel de la question : à savoir dans quelles conditions nous tendons à objectiver nos états de conscience, et dans quelles conditions nous y répugnons. Or ces conditions sont, quand il s'agit de la perception, d'ordre utilitaire ; quand il s'agit de l'interprétation esthétique, elle sont d'ordre technique.

Bref, si l'on accepte cette position des termes du problème, l'*Einfühlung* esthétique est un effet, non une cause ; l'accompagnement, non l'essence des véritables faits à étudier ; et le phénomène essentiel dans l'activité esthétique, c'est cette cause, à savoir la pensée esthétique, la technique spéciale à l'art, et non cette opération banale, et inesthétique par elle-même : l'extériorisation d'une émotion. La chargera-t-on, pour la rendre esthétique, d'une foule de nuances diverses ? Mais la première de ces nuances, c'est la présence d'une technique historiquement constituée, collectivement acceptée ou même « obligée », puisqu'elle est sanctionnée par l'opinion, par l'admiration ou l'insuccès.

C'est pourquoi la multiplicité des fonctions de cette « pensée esthétique » a forgé des interprétations multiples de ces états d'esprit « techniques » : tantôt de réels elle les rends idéaux, comme lorsque le musicien oublie les sons trop vrais d'un orchestre pour ne plus les entendre que comme une musique intérieure et spontanée ; tantôt, par une interprétation inverse, de symboliques elle les rend quasi-réels, comme il arrive pour toutes les œuvres de la plastique et des arts littéraires, dont le triomphe semble être de pousser la vision jusqu'à l'hallucination.

L'*Einfühlung* agit sur nous comme toute suggestion intense peut agir sur tout état de conscience. Or toutes les suggestions produisent des effets qui se ressemblent, comme les intoxications phy-

siologiques, alcoolisme ou saturnisme, par exemple, produisent des effets voisins. Ne sont-elles pas comme des intoxications mentales? La suggestion des sentiments n'exerce donc nullement un monopole dans la conscience esthétique. Cette *interprétation* à double effet nous semble secondaire et nullement propre à l'esthétique; l'influence collective de la technique nous semble au contraire capitale.

Or l'étude de cette influence est en grande partie objective, comme l'étude de toute forme collective de la pensée. C'est pourquoi *la tendance exclusivement subjectiviste du nouveau sentimentalisme est à l'opposé de la véritable science esthétique.*

Charles Lalo.

LA PHILOSOPHIE DES VALEURS

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT[1]

I

Dans sa *Logique des Sentiments*, M. Ribot esquissait naguère l'histoire et la psychologie du concept de « valeur ». Bien des savants, économistes, moralistes, esthéticiens, en Allemagne, en Autriche, en Amérique, ont étudié ce concept, soit en biologistes, soit en psychologues. Des théories générales ont été bâties, partiellement ou en totalité, sur ce concept, notamment par M. Trojano, M. Cesca, M. Höffding. Une méthodologie de la science des valeurs a été exposée, il n'y a pas longtemps, par M. Orestano. Mais ni le concept de valeur n'avait été jusqu'à présent analysé du point de vue même de la philosophie criticiste, ni le système général des valeurs n'avait été philosophiquement déterminé. C'est à cette double tâche que le célèbre psychologue, M. Hugo Münsterberg, professeur à l'Université de Harvard, auteur des *Fondements de la psychologie* et de l'ouvrage sur *l'Objet et les méthodes de la psychologie*, vient de consacrer sa *Philosophie des valeurs*; et, pour mieux accentuer le caractère proprement « philosophique » de cette étude, il a donné pour sous-titre à son livre : *Esquisse d'une vue d'ensemble du monde*. Le livre est dédié, d'ailleurs, à M. Josiah Royce, le métaphysicien de Harvard; et l'on sait, de reste, par l'exemple de M. William James, que les psychologues de Boston ne s'interdisent pas les spéculations philosophiques, et qu'ils ne s'exagèrent pas la portée de la psychologie expérimentale. Ce n'est pas sans motif que le nom de M. Royce, plutôt que celui de M. James, a été inscrit par M. Münsterberg au seuil de son

1. Hugo Münsterberg, *Philosophie der Werte, Grundläge einer Welzenschauung*, 1 vol. gr. in-8, VIII-486 p.; Leipzig, Barth, 1908.

étude. Disciple de la spéculation allemande, de même qu'il est Allemand d'origine, kantien d'esprit (sinon orthodoxe) et pénétré des intentions de Fichte, l'auteur a plus d'affinités intellectuelles et spéculatives avec le théoricien imbu d'hégélianisme du *Monde* et de l'*Individu* qu'avec le « pragmatisme », psychologique encore somme toute, de la *Volonté de croyance*, ou le « surnaturalisme » pluraliste et volontairement naïf de l'*Expérience religieuse*. Et pourtant, comme M. James, M. Münsterberg est profondément volontariste, s'il l'est en criticiste et non en psychologue; comme lui, il est attaché à l' « expérience radicale », et le souci de remonter jusqu'au « vécu » et à l' « immédiat » évoque, au même titre, à l'occasion de son œuvre, le nom et l'œuvre de M. Bergson, L'étude philosophique d'un concept, tenu à l'ordinaire pour psychologique, par un métaphysicien criticiste qui est à l'ordinaire psychologue expérimentaliste, tel est le spectacle, assez rare chez nous, que nous offre donc le livre de M. Münsterberg.

II

La première partie de l'étude est consacrée à l'élucidation du « sens des valeurs ». Les sciences spéciales qui déterminent la genèse de celles-ci ou leurs applications, ne nous font connaître en rien ce qu'elles « signifient ». C'est à la philosophie critique exclusivement qu'il appartient de les justifier, grâce à une analyse de la pensée qui « évalue ». Et bien que l'on soit forcé de partir, en vue de cette analyse, de la pensée à forme scientifique, la véritable pensée, à laquelle il faudra demander en fin de compte le secret de l'évaluation, est la pensée immédiate, le « fait vécu » (Erlebniss). En vain chercherait-on dans le « monde » des sciences de la nature des valeurs réelles. Toute évaluation suppose une « attitude » de la volonté; et c'est le caractère des sciences de la nature que d'éliminer ces attitudes. Un ensemble de phénomènes indifférents à toute évaluation, saisis dans leurs relations mutuelles par une conscience purement spectatrice et impersonnelle, telle est, à cet égard, l'unique conclusion qui s'impose. Cherchera-t-on l'acte qui évalue dans le domaine de la conscience, tel que la psychologie nous le fait connaître? Mais la conscience, objet du psychologue, est elle-même une partie de la nature; et la psychologie scienti-

fique est une science « naturelle »; la psychologie « volontariste », que l'on mêle parfois indûment à la première, est bien plutôt une science « historique », ou bien un fragment de la théorie de la connaissance ou de la morale. A l'égard des phénomènes conscients eux-mêmes, la conscience qui les scrute est encore pure spectatrice; et même le sentiment de valeur est un phénomène comme un autre, sans valeur intrinsèque. — Ira-t-on demander au monde de l' « immédiat », à l'expérience « personnelle », les évaluations décisives? Mais on n'arriverait par là, grâce aux généralisations de l'économiste ou du philosophe, qu'à établir des systèmes de valeurs conditionnées; la valeur proprement dite, dans sa réalité absolue, échapperait toujours. Et l'on ne saurait invoquer, à ce sujet, les négations du relativisme ou les doutes du scepticisme moral, puisque le relativiste lui-même admet la valeur absolue de ses négations. Il ne s'agit pas de « prouver » l'existence des valeurs inconditionnées; il suffit de se rendre compte que celui-là admet forcément de telles valeurs « supra-personnelles », qui admet la réalité d'un monde et celle de ses semblables au delà de ses propres impressions subjectives. — Et vainement irait-on demander la garantie de ces valeurs à une « contrainte », sociale par exemple; cette contrainte fait partie de l'ordre « naturel », étranger au monde des évaluations. D'un point de vue criticiste et kantien, on demandera volontiers cette garantie à un « devoir », inhérent à tout exercice de la pensée. Mais si une thèse de ce genre est légitime, à titre de réaction contre l'idolâtrie des concepts naturalistes, si elle offre donc une utilité « négative », elle est illusoire en ce qu'elle apporte de positif. Le « devoir » suppose un « choix »; or ni la « vérité » pour le savant, ni la « beauté » pour l'artiste, ne sont l'objet d'un choix; ils ne sauraient hésiter entre la vérité et l'erreur comme telles, entre la beauté et la laideur comme telles. Même dans l'ordre de la « moralité », le « devoir » n'a pas de signification fondamentale; le criminel évalue le bien comme bien, sans quoi c'est un fou et non un criminel. — Ainsi, étrangère à la nature, à la personnalité, à l'ordre du devoir, l'évaluation ne saurait avoir d'autre principe que le vouloir lui-même, en sa pureté supra-personnelle. Possède une valeur à l'égard d'une attitude de la volonté ce qui procure à celle-ci une satisfaction. Possède donc une valeur absolue ce qui procure une satisfaction

indépendante de tout intérêt personnel à une attitude de la volonté. Et le psychologue Münsterberg, analysant du point de vue du laboratoire le mécanisme de la satisfaction, s'efforce d'établir que le plaisir et la douleur, bien loin de jouer un rôle primordial dans l'exercice du vouloir, n'ont pas même de contenu propre; ils résultent uniquement de ce fait que l'excitation d'où procède l'exercice cadre ou non avec l'ensemble des dispositions personnelles. La « satisfaction » en elle-même provient donc exclusivement de la réalisation du vouloir; et, s'il existe un vouloir dégagé de toute attache personnelle, il existe dès lors une satisfaction « pure » et une « valeur absolue ». Or qu'un tel vouloir existe, la chose est indéniable, puisque l'on ne saurait dépasser le cercle des impressions subjectives que par l'affirmation, non plus subjective mais impersonnelle, de la « réalité ». L' « auto-affirmation du monde » constitue donc la valeur fondamentale. Et l'on pourra, en partant de ce principe, déterminer le système intégral, le « monde des valeurs ».

III

La table des valeurs peut être déterminée *a priori*. Ou bien, en effet, les éléments de l'expérience qui dure devront être *systématisés* par leur identification successive; ou bien les diverses parties de l'expérience multiple devront être *unifiées* par leur identification réciproque; ou bien les phases de l'expérience en voie de devenir devront être *organisées* par leur identification progressive. Dans le premier cas, nous avons pour formule « l'auto-conservation du monde »; dans le deuxième cas, son « auto-harmonisation »; dans le troisième cas, son « auto-réalisation ». De là trois classes de valeurs : *logiques* (premier cas); *esthétiques* (deuxième cas); *morales* (troisième cas). Mais le monde nous offre trois aspects, puisque nous distinguons un monde « extérieur », un monde d' « êtres », un monde « intérieur »; de là une triple division dans chacune des classes. Enfin, ou bien l'affirmation du monde, sous ses trois formes, se produit spontanément, et nous avons les *valeurs données par la vie*; ou bien elle se produit consciemment et à dessein, et nous avons les *valeurs, œuvre de la civilisation*. De là, le dédoublement de chacune des trois classes. La table des valeurs comprend dès lors dix-

huit catégories. C'est à l'étude de ces dix-huit catégories que M. Münsterberg consacre les six premiers chapitres de sa deuxième partie. Dans chacune de ces études spéciales, il insiste sur ce caractère fondamental de toute évaluation inconditionnelle : la valeur qualifie, non point les termes identifiés, mais l'identification elle-même, c'est-à-dire le rapport entre les termes; car la valeur procède de la satisfaction du vouloir, dont cette identification même est l'objet exclusif, puisqu'elle seule permet de dépasser le moment isolé de l'expérience et de constituer « un monde ».

Les valeurs *logiques* comprennent l'*existence* (Dasein) et la *systématisation* (Zusammenhang); l'existence appartient au groupe des valeurs spontanées, la systématisation au groupe des valeurs conscientes. On distingue l'existence des *choses*, celle des *êtres* (Wesen), celle des *évaluations*. Dans les trois cas, il s'agit, non d'une existence étrangère à la pensée, mais de l'existence impliquée dans l'expérience. — L'affirmation des *choses* est légitime, lorsqu'une impression se trouve répétée identiquement par une autre, dans le même sujet ou dans une pluralité de sujets; mais elle n'est absolue, et ne peut constituer une valeur supra-personnelle, que lorsque l'impression doit se retrouver identique dans *tous* les sujets, sous peine de démentir l'expérience elle-même. Est donc strictement *non-existante* toute impression purement subjective (bien qu'elle puisse, par sa liaison avec les éléments corporels, devenir à son tour objet d'expérience). Ce qui constitue les *objets*, c'est donc la constance nécessaire de l'attitude du vouloir supra-personnel à l'égard des impressions immédiates. — L'affirmation des *êtres* est légitime, non point en vertu d'une induction psychologique par laquelle on conclurait des signes corporels à la réalité de la conscience, mais grâce à la répétition identique de l'attitude du vouloir à l'égard d'objets différents; elle devient absolue et constitue une valeur supra-personnelle lorsque l'attitude doit se répéter identiquement à l'égard de *tous* les objets possibles. Ce qui constitue les *sujets*, c'est donc la conscience nécessaire d'une attitude du vouloir supra-personnel à l'égard des objets. De même que les *choses* se trouvent établies dans l'existence par l'élimination des rapports subjectifs et l'établissement des formes indifférentes du temps et de l'espace, les *êtres* sont établis en elle par la substitution du langage (et, par suite, de la pensée conceptuelle) aux rapports immédiats donnés

dans l'existence. — Ce qui constitue l'existence des *évaluations*, c'est la conscience du retour identique des volontés dans une expérience nouvelle; elles prennent un caractère absolu, lorsque nous avons conscience de l'impossibilité où nous serions de ne point les répéter identiquement, sous peine de faire évanouir la *réalité*. Ces évaluations absolues et supra-personnelles ont pour objet les *valeurs* absolues et pures; évaluation et valeurs sont deux aspects d'une même existence.

La *systématisation* est œuvre de *science*; elle prolonge l'existence au delà des bornes de l'expérience actuelle; les valeurs que la science affirme sont légitimes telles que la science les affirme; la réalité est exprimée par la connaissance elle-même et n'est pas un au-delà pour celle-ci, qui serait réduite de la sorte à n'être plus qu'un système de symboles. Aux *choses* correspondent les *sciences de la nature*; aux *êtres*, les *sciences historiques*; aux *évaluations*, les *sciences normatives*. — La *nature* se distingue de l'*histoire*, non comme un système de *répétitions* d'un cours de choses *singulières*, mais comme un système de *choses* d'un système de *volontés*; la matière des deux ordres de sciences est donc radicalement différente, et leur différence ne réside pas simplement dans la double manière d'envisager une *même* réalité. Aussi bien les répétitions, donc les *lois*, n'ont-elles dans les sciences de la nature qu'un rôle auxiliaire, abréviatif et pratique; l'objet de ces sciences est la nature elle-même, dans son ensemble intégral, dans son cours singulier. Pour réaliser leur objet, les sciences de la nature décomposent l'être donné en éléments; leur but est de faire voir la persistance identique de ces éléments à travers leurs combinaisons changeantes. *Décrire* et *expliquer* sont pour elles deux tâches complémentaires; la détermination du rapport *causal* est un simple procédé, qui permet de se représenter l'équivalence de deux moments successifs du monde des choses. Le but de la psychologie est le même que celui des sciences naturelles. Le système invariable des rapports élémentaires, qu'il ne faut pas convertir en un système mythologique de lois subordonnées, est une présupposition indispensable de la science elle-même, une attitude nécessaire du vouloir impersonnel, dans la mesure où l'affirmation du monde implique son « auto-conservation » à l'égard des choses. — L'*histoire* est une systématisation, non des choses, mais des *volontés*; son objet est en dehors du temps, puisque le temps

résulte de l'attitude du vouloir à l'égard des impressions; on ne saurait donc poser ici un problème causal, et c'est dans cette élimination du rapport causal que consiste la liberté des personnages historiques. La seule question qui ait un sens dans cet ordre de recherches est celle des intentions, des rapports inhérents à l'acte lui-même. Et le but de l'histoire véritable est de constituer de telle manière le système de ces « attitudes », que chacune se retrouve dans les autres sans amoindrir leur originalité, et que l'on découvre leur identité fondamentale. Les procédés que l'historien met en œuvre à cette fin sont purement abréviatifs et auxiliaires; ils ont un rôle analogue à celui que jouent les lois dans les sciences de la nature. — Le système des *évaluations* n'est autre que la *raison*. Ici encore, il s'agit d'une *identification* entre les attitudes du vouloir; mais, tandis que le vouloir « historique » a toujours un caractère personnel et implique une liberté, les évaluations rationnelles sont toujours supra-personnelles et leur systématisation est nécessaire. Les *sciences normatives* (logique, esthétique, morale) sont le développement de cette systématisation; il s'agit, en chacune d'elles, de retrouver identique dans un cas nouveau une affirmation déjà posée. C'est ainsi que le raisonnement procède par voie d'identité de la majeure à la conclusion, grâce à la détermination d'un cas nouveau dans la seconde prémisse. A côté des sciences normatives, les procédés auxiliaires en vertu desquels choses et êtres sont établis dans l'existence donnent lieu à d'autres sciences rationnelles; les mathématiques développent les identifications nécessaires et *a priori* des formes fondamentales du monde des choses (espace et temps); et les concepts, condition de l'existence des êtres, constituent l'objet d'une science spéciale, à côté de la logique du système des affirmations.

Les valeurs *esthétiques* comprennent l'*unité* (valeurs spontanées) et la *beauté* (valeurs conscientes). — Ici encore, le psychologisme fausse les données de l'expérience immédiate. La théorie de l'*introjection* (Einfühlung) est en désaccord avec le phénomène esthétique direct; il n'est pas vrai que la conscience de l'homme *prête* une âme à la nature; il n'est pas exact que l'*unité* esthétique se produise d'abord dans la conscience du spectateur. Du moins, tout cela n'est vrai qu'à titre de construction psychologique, comme phénomène de connaissance. Dans l'expérience réelle, ce sont les

volontés de la nature qui sont en contact avec nous; nous les vivons, et elles se projettent en nous grâce à la sympathie (Nachfühlung); l'unité est dans l'objet lui-même, et c'est par sympathie encore que nous en prenons conscience. Ainsi le vouloir du monde extérieur entre avec nous en rapport immédiat; et, si nous sommes capables de nous en pénétrer, c'est dans la mesure où, notre intérêt personnel se trouvant éliminé, les choses cessent d'être pour nous des moyens et des obstacles. C'est toujours, d'ailleurs, une harmonie de vouloirs qui constitue pour nous cette valeur; il n'y a pas d'impression esthétique si élémentaire qui ne soit encore un concert de volontés. Et n'importe que l'on ne puisse pas attribuer l'*existence* à ces vouloirs de la nature; la volonté, dans l'ordre esthétique, consiste exactement en ce qu'elle donne, et sa *réalité* n'en est pas moindre pour cela. Il y a cette différence essentielle entre les valeurs logiques et les valeurs esthétiques que celles-là poursuivent l'unité élémentaire, celles-ci la multiplicité harmonieuse; et, tandis que celles-là enserrent chaque chose dans l'ordre universel, celles-ci isolent le tout esthétique qui se suffit entièrement à lui-même. La *réalité* des valeurs tient donc ici encore à ce que le vouloir supra-personnel retrouve, grâce à l'harmonie interne des volontés, une identité fondamentale entre les éléments de l'expérience. — L'unité dans le monde extérieur s'appelle l'*harmonie*. Le beau dans la nature, objet d'une satisfaction impersonnelle, s'oppose à la jouissance sensible, bien que l'un et l'autre puissent se mêler parfois. Le vouloir qui s'exprime par cette harmonie n'est, d'ailleurs, ni le symbole d'une connaissance conceptuelle, ni la traduction d'une essence supra-sensible; ce que les formes expriment, ce n'est pas autre chose qu'elles-mêmes, et la langue qu'elles constituent est la seule qui les puisse exprimer. — L'unité dans le monde des êtres s'appelle l'*amour*. C'est bien à tort que, par une confusion de deux ordres différents, on attribue à cet accord intime des volontés un caractère moral. Cet accord se réalise surtout dans la conscience que prennent de leur union réciproque ceux qui s'aiment de la sorte. Mais la réalité de cet accord est d'autant plus complète que la multiplicité de ses éléments est plus riche. — L'unité dans le monde intérieur s'appelle le *bonheur*. Le bonheur véritable, objet d'une satisfaction supra-personnelle et valeur pure, consiste dans l'harmonie interne de nos

volontés. La réalisation la plus complète de l'harmonie est la condition du bonheur le plus réel; de là le prix de l'amour à l'égard du bonheur. La réalisation la plus féconde en efforts nouveaux est la condition du seul bonheur réel; de là le prix du travail, et la pauvreté des jouissances sensibles. Le bonheur, ainsi détaché de tout intérêt personnel, est donc, lui aussi, une valeur absolue, car il procède à son tour de la satisfaction du vouloir pur qui retrouve identiquement une volonté dans une autre. Et peu importe que le bonheur ne soit pas une valeur *morale*; à titre de valeur *esthétique*, il n'offre pas une réalité inférieure à celle du devoir.

Les conditions de la *beauté* se trouvent réalisées dans l'art d'une manière consciente et systématique. Les arts de pur ornement, les arts décoratifs, ne remplissent ces conditions que d'une manière imparfaite. L'œuvre d'art conserve, en effet, ici ses attaches avec ce qui la dépasse et appartient au monde de l'existence; l'isolement esthétique ne se produit donc pas. C'est par là que nous pouvons comprendre la véritable signification de l'*irréalité* dans l'ordre artistique. L'œuvre est irréelle, dans la mesure où elle rompt tous liens avec le système intégral des choses ou des êtres, où elle constitue en elle-même un donné complet, un absolu; et, supprimant ainsi ce qu'il y a de personnel et de pratique dans notre « attitude », l'irréalité rend possible la sympathie immédiate avec les volontés que l'œuvre exprime. Par là encore, l'unité de l'œuvre devient plus complète, puisque nulle attente de notre part ne divise notre impression, et que les éléments discordants en apparence conspirent à une même fin. L'irréalité de l'art ne le réduit donc pas à une pure apparence, et ne constitue pas pour l'art une infériorité vis-à-vis du *réel*. En un sens, achevée qu'elle est, l'œuvre d'art l'emporte sur le système des choses ou des êtres, lequel attend toujours un complément. Mais, échappant ainsi aux formes du réel, au temps et à l'espace, l'art doit créer une forme qui lui soit propre; et l'accord nécessaire entre la forme et le contenu, s'ajoutant à l'accord nécessaire entre les éléments du contenu lui-même, parfait l'unité de l'œuvre et achève la satisfaction pure qui naît de la conscience de l'identité harmonique, la valeur esthétique supra-personnelle. — L'unité s'affirme ici encore dans les trois ordres. Les *arts plastiques* la réalisent dans le monde exté-

rieur, la *poésie* dans le monde des êtres, la *musique* dans le monde intérieur.

Les valeurs *morales* comprennent le *développement* (valeurs spontanées) et l'*action* (valeurs conscientes). Tandis que les valeurs logiques et esthétiques n'avaient égard qu'à un tout déjà donné en lui-même, sans nulle possibilité de transformation réelle (la prévision scientifique elle-même ne nous fait connaître que ce qui, en droit, existe déjà), nous sommes ici sur le terrain des transformations réelles, nous avons affaire au *devenir*. C'est d'une manière impropre que les sciences de la nature, ou même l'histoire, parlent d'évolution; dans l'un et l'autre cas, c'est au pur *passé* que nous avons affaire. Mais on aurait tort d'en conclure que certaines choses ou certains êtres échappent à la systématisation scientifique; il s'agit bien ici d'un autre monde, étranger à la connaissance logique ou à l'*abandon* esthétique, le monde de la *qualification* (Würdigung); mais les mêmes phénomènes (la production d'un arbre, par exemple) peuvent figurer, à titres différents, dans ces mondes distincts. Et, par cela même que le *devenir* est le caractère propre du monde moral, c'est encore ici à un mode de l'*identification* pure que nous avons affaire; l'essence du devenir, c'est la « volonté de l'autre » (Wille zum Anderssein). La valeur consiste, dès lors, non point dans la supériorité problématique de l'état réalisé, mais dans le rapport lui-même, dans la réalisation d'un *dessein*. — Le développement se détermine dans le monde extérieur sous forme de *croissance*. Sans doute, du point de vue de la science mécaniste, on ne peut songer à découvrir le *dessein* poursuivi dans une évolution imaginaire. Ni la cosmologie, ni même une biologie darwiniste, ne nous permettent de fausser de la sorte l'*explication* naturaliste des choses. Le psychique lui-même n'est qu'une pièce intégrante du mécanisme que construit le psycho-physicien. Chercher dans les phases traversées par le monde la fin à laquelle il s'achemine, c'est ne pas voir que le monde, ainsi envisagé, réalise une valeur logique exclusive, celle de la conservation identique de ses propres éléments. Et vainement fait-on de l'*homme*, produit d'une évolution de fait, le *but* de la nature; outre que le règne de l'homme est une phase très courte de la durée du monde, l'homme auquel s'attache la *qualification* morale n'est pas le produit mécanique de la nature, mais l'homme

historique, l'être qui prend à l'égard des choses une libre *attitude*. Et telle est bien l'unique solution du problème : la nature est la matière même de l'activité humaine; sa valeur foncière consiste dans la réalisation constante de ce dessein qui lui appartient en propre; et c'est là une valeur pure, où il ne s'agit ni de la satisfaction personnelle des individus, ni des intérêts de l'homme en lui-même, mais de la seule *réalité* que nous puissions attribuer à la nature, en nous plaçant au point de vue du devenir. — Le développement dans l'ordre des êtres s'appelle le *progrès*. L'histoire est impuissante à déterminer cette valeur. Si le développement de l'humanité est une partie du cours de la nature, tout ce qui arrive est un progrès, et le progrès n'a plus de sens. Si le développement de l'humanité consiste à favoriser telle ou telle partie du cours de la nature. ainsi que le prétend la théorie de la sélection des forts ou celle des races, l'idée même d'une direction progressive est déjà présupposée par ce redressement. On ne saurait assigner un but à la société, qu'en déterminant la condition sous laquelle seule la vie sociale peut se réaliser; or cette condition n'est autre que la participation croissante de l'individu à la volonté générale du groupe. et, à travers celle-ci, à la volonté supra-personnelle, à l'acte pur de l'évaluation. De là les directions multiples du progrès social, la coïncidence du progrès sur un point avec le recul ou l'infériorité sur un autre. De là aussi la supériorité des peuples civilisés sur les sociétés barbares. De là enfin la légitimité indéniable de la foi au progrès, vu le caractère impérissable des valeurs supra-personnelles. — Le développement dans l'ordre intérieur est celui de la *personnalité*. L'affirmation de celle-ci n'est autre chose que l'affirmation par le vouloir du vouloir lui-même, l'accord avec soi-même. Mais si l'absence de démenti et le développement de son propre vouloir constituent une valeur, la valeur pure ne peut être réalisée que grâce à la conformité à la *volonté rationnelle*, constitutive de l'homme. Et bien qu'il s'agisse uniquement d'une valeur spontanée, étrangère à la moralité proprement dite, c'est grâce à ce développement personnel que la vie elle-même représente une valeur et une valeur inconditionnée.

L'*action* prolonge et assure le *développement*. Dans l'ordre du spontané, si la société et la personnalité progressent et se déploient, c'est à leur insu; elles s'attachent à l'*œuvre* et non à la

production. Dans l'ordre du conscient, la production même des valeurs devient le but poursuivi; et par là cette production se trouve garantie contre les obstacles, la constance des valeurs se trouve assurée. Par là encore la valeur est comme transférée de l'œuvre à la production elle-même, à l'activité du moi qui crée; nous entrons vraiment dans le domaine des *qualifications*; l' « auto-réalisation du monde » atteint son degré suprême. — L'action appliquée au monde extérieur porte le nom d'*économie* (Wirthschaft). Il existe contre l'activité économique un préjugé que traduisent jusqu'à présent et la philosophie idéaliste et la conception matérialiste de l'histoire elle-même. C'est que l'on n'aperçoit dans la vie économique que la satisfaction des appétits; on néglige le sens et l'*esprit* de cette activité. Et pourtant le spectacle des nations industrielles, telles que les Etats-Unis d'Amérique, montre avec évidence que le but de la vie économique est bien au delà des satisfactions matérielles; il s'agit de travailler, de façon consciente, à l'entière réalisation du dessein foncier de la nature, qui est de se mettre au service de l'activité humaine. Et c'est la nature, non l'homme, qui est le centre de cet effort; de là, le caractère supra-personnel et inconditionné des valeurs économiques. La vie économique dégage la fin essentielle de la nature : telle est sa signification; le progrès de la technique n'est qu'un instrument de cette réalisation, et la science devient par là une partie intégrante de l'activité de la nature. Ce qui constitue vraiment cette valeur, n'est donc pas l'œuvre réalisée, mais la production elle-même, la réalisation *consciente* du dessein, l'acte libre. Et par là l'activité économique acquiert un caractère idéal. — L'action, dans l'ordre des êtres, s'appelle le *droit*. La valeur absolue du droit ne peut procéder ni de la réalisation d'un droit éternel, étranger à l'expérience, ni de la constitution progressive d'un contenu juridique commun à toutes les sociétés, ni de l'affirmation juridique de la conscience morale personnelle. L'essence du droit n'est autre que la détermination consciente par la société des moyens de contrainte propres à assurer l'accomplissement du vouloir social. Le droit est donc chose sociale et *objective*; ce qui importe n'est pas le contenu du droit, mais l'*ordre* juridique. La vie de l'Etat rentre donc dans le droit. La société seule peut pécher contre le droit. Le droit objectif constitue une valeur absolue,

puisqu'ici encore il s'agit exclusivement de l'identité de l'action avec le vouloir. — L'action, dans le monde intérieur, s'appelle la *moralité*. Le développement de la personnalité n'a pas encore par lui-même une valeur proprement morale, et l'action en vue du résultat est naturellement étrangère à cet ordre nouveau. Il faut que, par un progrès dont nous sommes redevables à la civilisation, nous apprenions à voir dans l'action elle-même, en tant qu'elle est voulue et réalisée, le centre de la valeur. C'est, par là même, la personnalité qui, d'une façon consciente cette fois, devient l'objet de l'évaluation; et la moralité consiste dans cette valeur supra-personnelle, parce qu'étrangère à toute fin égoïste, qu'acquiert ainsi la réalisation libre de la personne. Telle est la signification de la *conscience* : l'unique *devoir*, l'impératif catégorique, consiste dans la *fidélité à soi-même*.

IV

Les trois classes de valeurs que nous venons de parcourir épuisent tout le domaine de l'évaluation, dans les limites de l'expérience. Le monde, en effet, en tant qu'il se distingue du phénomène subjectif, isolé, passager, ne peut s'affirmer lui-même que suivant l'un de ces trois modes : *auto-conservation*, *auto-harmonisation*, *auto-réalisation*. — Mais à ces trois classes de valeurs correspondent, en fait, trois mondes distincts : le monde logique, le monde esthétique, le monde moral. Tout phénomène appartient à chacune des trois systématisations; mais chacun des trois ordres de valeurs peut entrer en conflit avec les deux autres. Ainsi les valeurs esthétiques peuvent être en désaccord avec les valeurs morales. Et chaque espèce d'évaluation ayant un caractère absolu, puisqu'elle constitue un mode supra-personnel d'affirmation du monde, le conflit est insoluble. — Et pourtant, si les trois évaluations ne peuvent être réconciliées, le monde *dans son ensemble*, l'évaluation dans son principe, se trouvent frappés de contradiction : d'où résulte une non-valeur absolue. Et cette non-valeur se répercutera sur chacune des parties du monde. — Il doit donc y avoir une évaluation suprême qui ait pour objet, non plus les phénomènes de l'expérience et leur systématisation, mais les évaluations elles-mêmes et leur conciliation définitive. Il doit enfin exister, *au delà de l'expérience*, une

réalité, qui soit le *fondement* ou le *principe* de l'expérience. Aux valeurs logiques, esthétiques, morales, il faut ajouter les valeurs *métaphysiques*, non pour constituer ou consolider les premières, mais pour les *justifier*. — Et si c'est par là seulement que l'affirmation du monde se produit de manière intégrale, ici encore il conviendra de distinguer entre le domaine du spontané et celui du conscient. Dans le premier cas, la systématisation des valeurs est l'œuvre de la *religion*, et nous avons les valeurs *théologiques*; dans le deuxième cas, elle est l'œuvre de la *philosophie*, et nous avons les valeurs *fondamentales*. Celles-ci sont la prolongation et la consolidation de celles-là; il ne s'agit nullement de remplacer les valeurs spontanées par les valeurs conscientes, la religion par la philosophie.

Le but de toute religion est bien la conciliation des valeurs; c'est ce que l'on entrevoit, là même où l'idée théologique n'existe pas encore; c'est ce que l'on découvre avec évidence, dans une religion telle que le bouddhisme; c'est ce que l'on voit avec une pleine évidence, là où progresse une religion telle que la religion hébraïque. Et si les valeurs pures, ainsi conciliées par l'évaluation religieuse, sont susceptibles d'un progrès indéfini, la religion elle-même est progressive; mais, à chaque degré, l'évaluation religieuse n'en est pas moins absolue, puisqu'elle apporte au besoin supra-personnel de réconciliation des trois mondes une satisfaction définitive. On aurait tort, d'ailleurs, de voir dans cette réconciliation une *tâche* imposée à la conscience, le *devoir* de rétablir l'harmonie entre le normal et l'anormal, et de fonder enfin en *réalité*, grâce à ce recours à un *au-delà*, les systématisations purement *formelles* des trois ordres de valeurs. Il s'agit de concilier trois mondes, dont chacun a sa valeur absolue; et l'anormal n'a aucune place dans cette conciliation. La valeur *religieuse* n'est pas plus *réelle* que les valeurs qu'elle harmonise; elle aussi est une *forme*, la forme définitive de la conscience impersonnelle qui évalue; mais elle est la *forme des formes*, et c'est là ce qui lui assure un rang suprême. — L'harmonisation qu'elle opère se poursuit dans les trois mondes parallèles : dans le monde extérieur, par la *création*; dans le monde des êtres, par la *révélation*; dans le monde intérieur, par la *rédemption*. — Prouver le *Créateur* par l'existence de la nature, en l'insérant dans le système des choses à titre de com-

mencement, est œuvre vaine, car ce serait faire de lui un instrument psychophysique et l'objet d'un problème scientifique. L'envisager comme *volonté* créatrice, étrangère au temps et à la causalité et libre, c'est rendre le concept intelligible mais encore insuffisant; le cours indifférent et mécanique des choses serait seul en question. Celui-là seul a l'âme religieuse qui croit sans preuves à un Créateur, grâce auquel toute opposition s'évanouit entre le mécanisme de la nature, le bonheur des êtres et la moralité. — La *révélation* apporte au commerce des êtres l'unité qui lui fait défaut. La placer au début de l'histoire, et comme simple prolongement de celle-ci, c'est la convertir en problème historique et la rendre inutile. Sa fonction est d'établir l'harmonie entre le développement historique, la réalisation du bonheur, celle du droit et de la moralité. Une telle harmonie n'est possible que si les trois ordres sont également fondés dans l'*au-delà* divin. Elle requiert même le miracle; mais celui-ci n'est tel que par rapport au monde historique des volontés, il n'a aucune existence par rapport à l'enchaînement mécanique des choses. — Le conflit intérieur des volontés est supprimé par la *rédemption*; celle-ci ne peut consister, à son tour, que dans la croyance à l'unité foncière des trois ordres de valeurs, car le suprême effort de l'âme vers le salut n'est autre que le renoncement bouddhique à l'attitude individuelle, la prière du chrétien en vue de l'avènement du règne conciliateur de Dieu. La souffrance qui cherche le salut est l'expression dans la conscience personnelle du croisement hostile des valeurs dans le monde; le salut n'est donc possible que par l'élévation à l'attitude supra-personnelle, à l'unité de l'évaluation pure. Et c'est pourquoi l'immortalité dans le temps ne saurait résoudre le problème; nulle valeur ne peut se réaliser dans le temps, car la volonté est en elle-même étrangère au temps. Le salut réside dans la conscience de l'éternelle félicité; c'est par un approfondissement de la conscience qui évalue que s'opère la rédemption. Et c'est ainsi que bouddhisme et christianisme évoluent l'un et l'autre vers la solution philosophique; mais la solution chrétienne demeure pourtant religieuse, car cette conscience de l'unité a pour support la croyance en Dieu.

La croyance en Dieu est l'unique moyen de réconcilier les valeurs données dans l'expérience; la solution religieuse est donc la seule possible, tant que l'on demeure dans le *donné*. Mais si l'on

fait de l'expérience l'objet d'un problème, on est amené par là du donné, de ce qui vaut, à l'acte de l'évaluation; à la conciliation des trois mondes se substitue la conciliation des puissances qui évaluent; à l'unité dans un monde au delà de l'expérience, il faut substituer dès lors l'unité dans un monde fondamental. Telle est la tâche consciente de la philosophie; et c'est par ce caractère de recherche réfléchie qu'elle se distingue radicalement de la religion. Lui assigner cette tâche, c'est n'exclure aucune des directions philosophiques existantes. Chacune d'elles consiste à unifier les valeurs par la subordination ou la réduction à l'une d'entre elles de toutes les autres : dessein irréalisable, puisque chacune de ces valeurs a un caractère absolu. Et l'on ne saurait, d'autre part, éliminer cette recherche de l'unité, sitôt qu'on a pris conscience du problème. Cette unification suprême est, comme les autres valeurs, non une chose donnée, mais une *tâche* à accomplir; il s'agit, non de prouver que l'unité existe, mais de déterminer par la recherche même sous quelle forme elle se réalise. — Une telle détermination n'est pas une *connaissance* proprement dite, bien qu'elle s'exprime en termes de connaissance; l'établissement de la valeur suprême n'est donc pas une subordination de toutes les autres valeurs aux seules valeurs logiques. L'au-delà de l'expérience ne peut être établi que par un acte de la personnalité toute entière, un acte de *foi* (Ueberzeugung) métaphysique. — Cet au-delà, qui doit unifier toute l'expérience, ne peut être déterminé sous les formes de l'expérience; or la condition de l'expérience, c'est le moi, la personnalité. On détermine donc la nature de l'*être originel*, si l'on fait évanouir la forme du moi. Toute distinction est abolie, dès lors, entre le monde des choses, le monde des êtres, et le monde intérieur; les conflits qui divisent l'expérience sont abolis par là, puisqu'il ne reste plus qu'une expérience indéterminée. — L'évanouissement du moi laisse subsister les *valeurs*, et ce qui fait l'essence de l'évaluation, c'est-à-dire l'effort pour maintenir et pour unifier. Mais tout *objet* de l'effort ayant disparu, l'effort originel n'a d'autre objet que lui-même; cette volonté qui tend à se conserver est par là même une volonté de se renouveler, donc de se dépasser. Et cette tendance, cet acte primitif, bien qu'étant un au-delà pour le moi, lui est assez analogue pour mériter le nom de *Moi fondamental* ou de *Sur-Moi*. Il suffit de rendre à ce

Moi originel la forme du moi pour rétablir les distinctions, l'expérience, les valeurs diverses, les oppositions, les trois mondes. L'expérience est donc la réalisation d'un dessein; et le *Sur-Moi* est le vouloir qui se réalise dans l'expérience; toute opposition est surmontée dès lors, puisque les valeurs diverses se ramènent toutes à cette valeur fondamentale, qui est l'unité originelle. — Ainsi donc, partis de l'expérience, nous sommes remontés jusqu'au Sur-Moi primitif; et c'est la conformité au Sur-Moi qui constitue les valeurs. Il y a là un cercle dont on ne peut sortir que si l'on voit enfin dans le Moi lui-même, et dans l'acte de *foi* par lequel il assure la réalité des valeurs, le fondement du Moi primitif. — De cette unité originelle on doit pouvoir déduire les trois mondes de l'expérience. La matière même du monde des *choses* est réductible à cette réalité unique, car la matière n'est multiple que du moment où la forme du moi est donnée. C'est ainsi que les choses dans leur fond premier sont volonté et action : « Im Anfang war die That. » Et c'est là ce qui permet de résoudre le problème de la volonté dans la nature; la nature ne renferme pas en soi une volonté cachée, mais l'acte qui institue l'expérience est l'acte de la volonté primitive. Cette tendance première est le principe de la déduction du temps et de l'espace; l'acte qui crée ces deux formes de l'expérience est l'acte même qui dissocie les phases de la tendance et constitue par là la diversité des moi; par la distinction entre le point de départ de la tendance, la fin où elle tend, et son effet même, se constituent le passé, l'avenir et le présent; par l'opposition entre le contenu de l'effort et l'effort même, se constitue la distinction entre les lieux de l'espace; par la conversion du présent en passé, s'établit la multiplicité des tendances, donc des moi. Et, comme chaque moi participe à la tendance originelle, il veut se conserver; de là, la genèse des trois formes de réalisation, des trois classes de valeurs, des trois mondes. Mais de là aussi l'*unité* des trois formes, la conciliation entre le système de la nature, l'harmonie de la nature et le développement de la nature dans le concept de l'*univers*, grâce à l'acte primitif de la Volonté universelle. — De l'unité originelle on doit déduire, ainsi que nous venons de le voir, la multiplicité des moi. Et le moi n'est pas à l'être originel ce que le moi est à Dieu dans l'ordre de la religion, c'est-à-dire un être différent. Ils sont dans le Tout comme les gouttes d'eau dans

le fleuve; ou plutôt ils sont identiques au Tout, puisque chacun d'eux procède de la distinction au sein du Tout entre l'effort et le contenu de l'effort, et que cette distinction laisse subsister l'unité interne des deux éléments. Si le moi se réalise dans le temps et l'espace, s'il se produit nécessairement dès lors sous forme corporelle, il n'en est pas moins, dans son essence, volonté; et son rapport à la Volonté primitive, la réalisation qu'il accomplit pour sa part de ce vouloir éternel, est ce qui assure, avec le prix du moi individuel, l'unité humaine, ce qui donne un sens profond au progrès de l'humanité, ce qui détermine la non-valeur du péché, de l'injustice, de la laideur, de l'erreur, par lesquelles l'individu s'isole du Tout. Mais l'effort originel, la réalisation autonome du moi, n'est point déterminé par là comme non-valeur, si le moi qui se réalise crée ainsi de nouvelles valeurs au sein de la Volonté universelle. — De l'unité originelle enfin on peut déduire, et l'unité au sein du Moi des réalisations diverses qu'il opère, et peut-être l'évanouissement des contradictions de toute sorte, de l'erreur, de la laideur et du péché. C'est par un acte de foi que le Moi pose cette unité primitive, et que s'élargissant de la sorte en *Sur-Moi*, il rend intelligible, grâce à l'unité du développement primitif, l'unité des trois formes de son développement propre. Et si l'erreur, la laideur, et le péché procédaient uniquement du contraste entre les évaluations diverses, l'unité profonde de ces évaluations ferait disparaître ce contraste dans le Tout, et avec lui s'évanouiraient péché, laideur et erreur dans la *réalité*.

Cette analyse des valeurs rend possible une vue d'ensemble des choses. Le monde est un *acte* éternel, dans lequel disparaît toute distinction entre les valeurs, toute opposition entre le non moi, le moi et les êtres semblables au moi. Le monde est un acte, c'est-à-dire la réalisation d'une volonté; dans l'éternité de cet acte s'abolit la distinction entre les phases de la durée. Le monde est un acte, c'est-à-dire une identification interne; par là s'expliquent et la forme et le contenu de nos évaluations. Le monde est un acte, c'est-à-dire la génération sans fin d'un vouloir nouveau, donc un progrès sans fin. Le monde est un acte, c'est-à-dire un absolu; malgré la distance infinie qui le sépare du but, sa réalisation tout entière est impliquée dans la constance de son libre vouloir, rien qui ne soit voulu par lui ne peut s'ajouter à lui; il ne peut y

avoir d'autre monde en dehors de lui. Le monde est un acte, c'est-à-dire tout ensemble systématisation, unité, production ; nulle valeur particulière ne peut l'exprimer ; nulle philosophie ne l'atteindra, qui soit rivée à la pure connaissance, au pur sentiment, à la pure moralité ; seule, la foi métaphysique pourra saisir le fondement dernier. Le monde n'est pas une chose, un contenu, un être, une matière morte ; il est un acte vivant.

Cette analyse des valeurs et cette vue d'ensemble du monde rendent possible une conception de la vie, donnent à la vie un sens et un but. Dans l'au-delà de l'expérience réside une « volonté de valeur » (Wille zum Wert) qui assure à nos évaluations un prix infini. Et cet acte éternel qui constitue le monde est le principe d'une affirmation joyeuse de la vie, d'un invincible optimisme, puisque toute réalisation de ce vouloir engendre un vouloir nouveau, est le point de départ d'une satisfaction nouvelle. La tâche de notre vie consiste dans la réalisation libre, par notre acte propre, de valeurs absolues. Par cet acte nous sommes vraiment créateurs ; nous insérons l'œuvre de notre vie comme organe de valeur éternelle dans le Tout intemporel et infini. Et si, par cet acte, nous réalisons notre vouloir foncier, si la fidélité à nous-même est le mot de notre vie, cette élaboration des valeurs est due à notre collaboration avec l'humanité : pour l'humanité aussi le progrès dans la libre affirmation et la libre régénération de son propre vouloir est le mot de l'existence. Et cette collaboration avec l'humanité est aussi une collaboration avec la nature, qui manifeste dans cette œuvre sa volonté et sa constance. — La réalité du Moi fondamental, le caractère absolu de nos évaluations, cette tâche de notre vie, tout cela repose enfin sur un acte de foi qui nous appartient en propre. Sans cet acte, nous nous renonçons nous-même, car nous renonçons dès lors à réaliser l'unité de notre vouloir. Ainsi « l'acte constitutif du monde » (*Welttat*) est l'expression de notre fidélité à nous-même. « Être fidèle à soi-même en toute éternité — toutes les valeurs du monde sont impliquées sans défaillance dans un tel acte ».

V

Le caractère le plus frappant de cette « philosophie des valeurs » construite par un psychologue est peut-être la défiance dont il témoigne à l'égard de l'explication psychologique. Il est vrai qu'il distingue entre la psychologie expérimentale, impuissante en sa qualité de science naturelle à nous donner le *sens* des êtres, et une psychologie, non encore existante, qui s'attacherait à déterminer le vouloir, l'intention, la signification des êtres. Cette psychologie *volontariste* aurait pour objet la position même de l'expérience, puisqu'elle saisirait les attitudes par lesquelles une volonté s'empare des phénomènes et les envisage comme instruments d'action ou comme obstacles à surmonter. Elle serait donc dégagée des présuppositions objectives de la psychologie expérimentale, et c'est bien un acte d'évaluation qu'elle retracerait. Par là même, elle aurait pour matière les données de l'expérience immédiate, et, nous faisant participer à l'acte même du vouloir, elle serait comme une méthode d'introduction dans l'essence même du monde. Mais cette psychologie ne serait-elle pas *science* encore, soumise par là aux évaluations logiques par lesquelles la science se constitue? Et l'universalité de la méthode serait abolie dès lors par cette limitation même dans l'enceinte des constructions logiques. Ou bien toute prise de contact avec l'immédiat et toute organisation de l'expérience vécue serait du ressort de la psychologie ainsi comprise; mais celle-ci se changerait donc en recherche critique sur l'organisation de l'expérience, c'est-à-dire qu'elle deviendrait identique à l'analyse générale qui constitue la « philosophie » des valeurs. Une telle science, élargie de la sorte et dénaturée, offrirait un caractère hybride; d'une part, en effet, elle « justifierait » les valeurs selon leur pureté absolue et supra-personnelle, elle assurerait par là aux phénomènes vécus une *réalité* solide; d'autre part, elle décrirait les « attitudes » personnelles, elle raconterait les valeurs accidentelles produites par l'individu, elle laisserait aux phénomènes leur immédiatité et leur isolement, elle ne les convertirait pas en *réalités*. La méthode psychologique, sous l'une et l'autre forme, ne saurait donc être pour M. Münsterberg une « introduction » à la

connaissance générale du monde; et l'unique méthode qu'il puisse avouer à cette fin est la méthode criticiste.

C'est bien en philosophe *criticiste* qu'il mène son enquête. La déduction des catégories, qu'il institue dès la fin de sa première partie, en est une preuve. Et la séparation des ordres de valeurs, la distinction entre les mondes qui en résulte, n'est-ce pas là encore un procédé kantien? Mais surtout le souci de s'enfermer dans l'expérience, de dénier à l'au-delà toute *existence*, de ramener toute spéculation à une analyse justificative du donné, c'est là la marque sûre du criticisme conséquent. Et c'en est un autre caractère, qui dérive de celui-là, que la régression fondamentale de l'expérience à l'acte qui la pose, des phénomènes aux valeurs, et des valeurs à l'évaluation. La philosophie de M. Münsterberg est une philosophie des *catégories*, aussi *formaliste* par principe que la critique kantienne. Et cette « attitude » formaliste s'accuse surtout dans la partie métaphysique, notamment dans l'analyse de la conscience religieuse. Le Dieu qui unifie les mondes, et dont l'acte pacifie les âmes, est la « forme des formes », une sorte de Moi impersonnel analogue au « Je pense » de la *Critique de la Raison pure*. Elle s'accuse, au reste, dans la théorie toute entière des évaluations, si rien ne vaut en définitive par son contenu mais uniquement par ses rapports, ou plutôt par la satisfaction, « logique » en somme, que toute détermination de l'« identique » apporte à l'esprit.

Car le « volontarisme » de cette philosophie des valeurs n'est point comparable à celui de James ou de Bergson. Toute évaluations est un « acte » sans doute; et le Moi est une parcelle de l' « effort » qui constitue le fond de l'être. Mais cet effort est, pour ainsi dire, sans *contenu* et sans *but*, puisque son unique essence est de se conserver et de se renouveler lui-même, que le progrès qu'il réalise n'est autre chose que sa propre régénération dialectique, et que le contenu qu'il crée par sa propre dissociation interne se réduit à la position logique d'un « terminus a quo ».

J. SEGOND.

L'ANTIPATHIE

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

Tandis que, depuis Adam Smith, la sympathie a été étudiée sous ses multiples aspects, à l'état normal et pathologique, dans l'individu et dans les foules, par les psychologues, les médecins, les sociologistes; je ne vois pas que l'antipathie ait suscité le moindre zèle[1]. Cette extrême différence s'explique assez facilement. Le sujet de la sympathie (au sens étymologique et complet du mot, non au sens populaire qui l'identifie avec la bienveillance) est pour ainsi dire sans limites, car l'homme peut sympathiser avec tous les êtres et toutes les choses; il peut ressentir ou refléter en lui-même la joie, la tristesse, la peur, la colère, bref, tous les états affectifs des autres. A ce polymorphisme, l'antipathie oppose une uniformité fondamentale et un champ d'action restreint. Son étude est courte et assez monotone, si on s'en tient à elle seule — comme nous le ferons rigoureusement — et sans la confondre avec des émotions ou passions qui poussent sur son terrain, mais ne sont pas elle : la haine, la jalousie, la colère, l'envie, etc.

Aussi, entre les définitions qu'on en donne, il n'y a guère que des différences de rédaction : « C'est un mouvement aveugle et instinctif qui, sans cause appréciable, nous éloigne d'une personne qui souvent nous apparaît pour la première fois ». « C'est une aversion mentale profonde et irraisonnée[2] ». Il n'est pas certain que ces formules et d'autres analogues embrassent tous les cas. Mais, de sa forme presque physiologique, à travers des trans-

1. La bibliographie de ce sujet est à peu près nulle. A part quelques lignes dans les dictionnaires spéciaux, je ne connais qu'une note de cinq pages : *Antipathy and Sympathy* de Sophie Bryant, publiée dans le *Mind* : juillet 1895.

2. Cette définition est celle du *Dictionary* de Baldwin. On trouve dans le *Journal* des Goncourt cette réflexion d'une psychologie très exacte, sous sa forme littéraire : « Les antipathies sont un premier mouvement et une seconde vue. »

formations, jusqu'à sa forme collective et sociale, l'antipathie conserve toujours le même caractère : elle est un ensemble de mouvements répulsifs, instantanés, sans jugement explicite qui l'accompagne.

L'étude particulière des principales formes de l'antipathie est évidemment le meilleur procédé pour en connaître la nature; mais, par anticipation et au risque d'être un peu schématique, on peut essayer d'en déterminer les principaux caractères.

L'antipathie est une *disposition affective*. Ce terme me paraît le plus convenable, pour commencer; parce que, étant vague, il enferme tous les cas. C'est une *attitude* répulsive de l'individu qui n'a pas de matière propre et peut s'appliquer à tout. Par là, elle est analogue à d'autres manifestations psychiques, par exemple à l'attention qui est une attitude convergente de l'esprit dont le transfert est possible à un nombre infini d'objets.

Mais disposition et attitude sont des termes trop généraux et quoiqu'on ne puisse assigner à l'antipathie des caractères aussi nets que pour telle émotion ou telle passion, on peut préciser davantage. Si donc on pose cette question : à quelle manifestation de la vie psychique est-elle assimilable? Sous quelle rubrique la classer? une réponse simple n'est pas facile.

Il est clair que les définitions précédentes en l'assimilant à l'instinct, indiquent la voie à suivre; mais quoique, à tous ses degrés, l'antipathie conserve sa marque de répulsion spontanée et irréfléchie; à mesure que l'on s'élève des formes inférieures et simples aux formes supérieures et complexes, il y a, comme nous le verrons, d'autres facteurs qui dépassent le pur instinct. Toutefois, en raison de la permanence de ce caractère, il convient de déterminer les principaux éléments de cette attitude répulsive qui est le fond nécessaire de toute antipathie.

L'attitude antipathique se présente d'abord sous une forme indifférenciée que le procédé un peu factice de l'analyse résout en trois éléments principaux : un acte de connaissance, un état affectif, des mouvements ou tendances motrices.

L'acte de connaissance est intuitif, c'est-à-dire immédiat et spontané comme une sensation ou un jugement très simple : quelquefois juste, quelquefois faux, étranger à tout calcul, à toute logique discursive, du moins consciente; ce qui confère à cet

acte, indépendamment des éléments moteurs, une des marques essentielles de l'instinct.

L'état affectif est toujours pénible, à l'encontre des phénomènes sympathiques qui peuvent parcourir toute la gamme des sentiments. Pour des raisons qui seront indiquées au cours de cet article, l'antipathie est quelquefois à la limite de la peur; mais sans se confondre avec elle.

Les éléments moteurs sont de nature plutôt inhibitoire : les tendances sont arrêtées, repoussées; il y a retrait sur soi-même, attitude défensive. Si l'offensive prévaut, c'est ou une émotion comme la colère, ou une passion comme la haine. La disposition antipathique s'est renforcée par l'adjonction d'autres facteurs et par suite s'est transformée.

Tout cela forme un bloc cohérent dont l'unité et la raison d'être sont dans la sauvegarde de l'individu. En effet, *l'antipathie est une forme atténuée de l'instinct de conservation, agissant par anticipation.*

Si, au lieu de ses éléments constitutifs, on considère son mécanisme, ou, suivant la formule favorite des Américains, si l'on passe de la psychologie structurale à la psychologie fonctionnelle, on se heurte à la difficulté d'une analyse applicable à tous les cas.

Le moment initial est une perception (visuelle, auditive) ou une représentation antipathique (morale, religieuse, esthétique, politique). Cette cause, sensorielle ou intellectuelle, comment agit-elle?

Pour la sympathie, le problème est plus simple. De quelque manière qu'elle se produise, elle est, en fin de compte, une imitation, c'est-à-dire, suivant la définition de Baldwin, « une réaction sensori-motrice ayant ce caractère particulier que c'est une activité circulaire : la réaction musculaire reproduit le stimulus initial. L'imitation fait du cerveau un organe à répétition ». Or, on a soutenu que l'antipathie commence de même par une imitation affective. « A est en face de B. B. produit en A un état qui porte le désordre dans son système. Il y a réaction de A contre cette partie hostile qui, transférée à sa cause B, tend à expulser l'état de B comme antithétique et engendrant une répulsion violente[1] ».

1. Sophie Bryant : article cité.

Cette thèse — que la présence d'une personne nous dispose à l'imiter (à l'état naissant) comme dans la phase initiale de la sympathie — est très soutenable. On pourrait même alléguer en sa faveur que de même que le contraste suppose un fond de ressemblance, l'antipathie suppose une certaine affinité, mais superficielle avec des divergences profondes. Toutefois c'est une induction plutôt qu'une constatation. Si, en effet, on s'en tient au fait brut, écartant toute hypothèse sur un premier moment sympathique, que se passe-t-il? Un visage, une attitude qui expriment la dissimulation, la dureté, la lubricité, la mysticité, l'orgueil, l'humilité (l'antipathie est amorale, la vertu comme le vice la suscite); la voix, le ton de la parole; une opinion émise sur la morale, la religion, l'art, etc. : tout cela cause instantanément une disposition pénible quant à sa marque affective, répulsive quant à sa marque motrice. Le sujet inducteur, loin de pouvoir faire pénétrer ses tendances et ses sentiments dans le sujet récepteur, éveille une résistance, une réaction due à la différence de nature affective : de là un antagonisme irréductible [1].

L'antipathie est une *négation*; mais, si instantanée qu'elle soit cette négation, dans ses formes supérieures repose sur l'expérience, sur la reviviscence de sentiments déjà éprouvés et conservés en nous. La cause extérieure les ramène dans la conscience par suggestion, en termes plus précis par ressemblance.

Cependant, il ne me paraît pas certain que l'antipathie naisse toujours sous cette unique forme. Dans quelques cas d'ordre inférieur ou supérieur, il semble qu'elle naît d'emblée, sous la forme d'un instinct, c'est-à-dire d'adaptation inconsciente à un but. Nous produirons plus tard des faits et des exemples. La thèse de l'imitation sympathique posée comme universelle me paraît trop absolue. L'antipathie est quelquefois une répulsion immédiate d'emblée, antérieure à toute expérience, ne dépendant que de l'organisation de l'individu.

Je n'insiste pas sur ces généralités. L'étude de l'antipathie, à ses divers degrés de développement, sera un meilleur éclaircissement. Si, en effet, on la considère dans son intégralité, on découvre,

1. Il est à peine nécessaire de faire remarquer que la perception et la représentation ne sont pas des états neutres, indifférents; ils ont nécessairement un ton affectif qui est le facteur capital dans la genèse de l'antipathie.

malgré l'opinion courante, que cette disposition répulsive est capable d'une évolution complète que nous diviserons en quatre principaux stades, du simple au complexe : organique, instinctive, consciente sous la forme individuelle, sous la forme sociale.

I

L'antipathie organique a été généralement méconnue. Je désigne sous ce nom une répulsion de nature purement vitale, physiologique.

« Les psychologues, dit Baldwin, s'accordent pour la plupart à reconnaître une distinction nécessaire entre la sympathie organique et la sympathie réfléchie. La prompte apparition de violentes manifestations organiques chez l'enfant, l'expression irrationnelle et confuse de son émotion, la disparition des phénomènes de sympathie aussitôt que l'expression physique a disparu en partie; l'insuffisance du développement mental à cette période de la vie : toutes ces indications tendent à justifier l'opinion que nous avons affaire à une modification organique héréditaire que les animaux possèdent aussi à un haut degré. » (*Développement mental*, § 143.)

Ces remarques s'appliquent tout aussi bien à l'antipathie, bien qu'on ne l'ait pas fait jusqu'ici. Quoique cela puisse surprendre nous avons l'intention d'insister sur ce premier stade du développement total, parce qu'il permet de mieux comprendre les autres. La nature essentielle, foncière de l'antipathie apparaîtra clairement, si nous la considérons d'abord sous sa forme la plus simple, la plus élémentaire : on voit qu'elle a ses racines dans la nature sensible et motrice de la vie animale, et que ces manifestations primitives persistent sous tous les perfectionnements qu'y ajoutent la conscience et le développement de la conscience individuelle ou sociale.

On sait que la matière vivante sous sa forme indifférenciée, la masse protoplasmique, manifeste des attractions et des répulsions. Je crois inutile de rappeler les observations et expériences très nombreuses et très variées qui semblent indiquer une sensibilité organique avec tendance à réagir par des mouvements. L'important, c'est de noter que dans les êtres vivants tout à fait inférieurs,

le stimulus externe agit sur une masse homogène, directement, sans intermédiaire, puisqu'il n'existe ni muscles ni nerfs. — A un degré supérieur, quand une différenciation s'est produite et qu'un système nerveux s'est constitué, d'abord très simple, ensuite de plus en plus complexe, le mouvement défensif — de rétraction, d'éloignement — se complète par des mouvements offensifs — de répulsion. Mais dans les deux cas, le phénomène reste identique au fond : l'excitation extérieure agit toujours sur la masse protoplasmique, soit directement, soit indirectement par le moyen du système nerveux.

Ces faits ont été interprétés de deux manières différentes : l'une psychologique, l'autre chimique.

Pour les uns, il y a un rudiment de conscience, les premiers éléments de toute vie psychique ; la sensibilité confuse du plaisir et de la douleur, le mouvement élémentaire d'attraction et de répulsion. Puisque les mouvements sont adaptés, variables suivant les circonstances, il faut, disent-ils, qu'il y ait un choix ; la motilité est la révélation d'une « psyché » obscure douée de tendances attractives et répulsives.

Pour les autres, tout est réductible à des explications physico-chimiques. Sans doute, il y a attraction et répulsion, mais au sens scientifique. Ces mots sont des métaphores dérivées du langage de la conscience, qui doivent être purgées de toute conception anthropomorphique.

Sur ce point, comme sur toutes les questions d'origine, on ne peut opter que d'après des vraisemblances ou un goût personnel. Au reste, ceci n'a pour notre sujet qu'un intérêt secondaire.

Si l'on préfère l'hypothèse du panpsychisme, on est forcé d'admettre que l'antipathie sous sa forme complète (à la fois vitale et psychique) existe dès l'origine de la vie à l'état embryonnaire.

Si l'on choisit l'hypothèse physico-chimique, on dira que la vie élémentaire contient déjà les éléments de l'antipathie, tout au moins son *substratum* et ses conditions organiques.

Indépendamment de ces hypothèses, un point de fait reste établi : c'est que l'antipathie est une disposition primordiale de l'être vivant, une propriété biologique au sens complet, c'est-à-dire un

attribut commun à la vie de l'organisme et à celle de la conscience[1].

Il nous faut maintenant produire des exemples de cette antipathie organique. La vie de nutrition les fournit, nombreux, nets, très connus. Ce sont les tendances à forme négative qui consistent en une aversion, une défense de l'organisme et se résument dans l'état désigné sous le nom de *dégoût*.

Physiologiquement, c'est une excitation du pneumogastrique qui produit le vomissement, la nausée ou un simple malaise. Cette disposition répulsive est liée directement et immédiatement au goût et à l'odorat — deux sens préposés à la surveillance de ce qui entre dans l'organisme ; indirectement et par association d'idées aux sensations tactiles (corps gluants, visqueux) et aux sensations visuelles (corps en putréfaction, saleté sordide comme celle des Esquimaux). Par extension, le dégoût est causé par certains objets qui n'ont plus rien de commun avec les fonctions nutritives : le laid, l'immoral, etc. : nous n'avons pas à nous en occuper pour le moment : ces cas marquent un stade beaucoup plus élevé dans l'évolution de l'antipathie.

Sous cette forme organique, elle se traduit par des attitudes qui sont toutes négatives, répulsives : mouvements de recul, les yeux clos, le nez bouché, les mâchoires obstinément serrées, comme on le voit si bien chez les animaux et les petits enfants. A l'intérieur du corps, l'organe ne peut pas reculer; mais il agit par expulsion, par vomissement : ce qui est un équivalent[2].

Le dégoût est lié à la conservation de l'individu. C'est une réaction presque réflexe de l'organisme qui se protège. Dans sa teneur générale, la thèse de la finalité du dégoût est incontestable. Ce n'est pas une disposition capricieuse et sans portée; il a sa racine dans les profondeurs inconscientes de notre organisation. Il y a sans doute beaucoup d'exceptions et de faits difficiles à expliquer; mais les objections s'affaiblissent si l'on tient compte de la complexité de la question et si on se rappelle que, dans la psychologie, les lois ne sont que des répétitions fréquentes.

1. Nous rappelons pour mémoire les habitudes à tendance négative de certains végétaux et les tropismes qui se manifestent par un éloignement.

2. On trouvera une bonne monographie du dégoût dans Ch. Richet, *L'Homme et l'Intelligence*. Voir aussi notre *Psychologie des Sentiments*, 2e partie, ch. I.

En résumé, le dégoût est une *antipathie organique*. Par l'odorat, le goût, le toucher, la vision — simples portes d'entrée — les phénomènes extérieurs pénètrent et agissent dans le tréfonds de l'organisme, produisent un effet totalement contraire à celui de la faim et de la soif. Sous sa forme animale, on trouve les caractères essentiels de répulsion, de négation, de protection qui, au cours de son évolution ascendante, restent invariables et inébranlables dans l'antipathie, malgré le développement de la conscience et de la vie sociale qui l'intellectualisent et la raffinent.

Dès qu'on dépasse les formes d'antipathie liées à la vie de nutrition, il est difficile de trouver des cas organiques purs; on se rapproche peu à peu des antipathies instinctives. Rien d'étonnant, puisque, dans tout développement, il y a nécessairement des formes de passage et que par suite, la séparation entre les principaux moments est un peu factice et superficielle. C'est donc, sous cette réserve que les faits qui suivent sont mentionnés comme un passage de l'organique à l'instinctif :

L'antipathie des gens actifs, remuants, à mouvements rapides, pour les gens inertes, apathiques, qui remuent à peine — d'un être chétif et souffreteux pour un individu solide et bien bâti; — souvent aussi les hommes sains et vigoureux ont une répulsion spontanée pour les malades et leurs langueurs — l'aversion invincible pour les monstres et les cas tératologiques qui pour d'autres sont au contraire un spectacle attrayant et qui réjouit leur curiosité. Ces perceptions qui, entre deux organismes de nature analogue, bien accordés entre eux, produirait un état identique, c'est-à-dire une sympathie, suscite, par suite d'un désaccord de tempérament, de constitution, un état de répulsion qui, par le mécanisme décrit précédemment, fait avorter l'envahissement sympathique.

Plus importante est l'antipathie *sexuelle*, au sens physique. Elle n'est pas rare. Elle se résume tout entière dans ce mot d'une femme qui, en face d'un inconnu, ni difforme, ni laid, ni d'aspect malveillant, dit simplement : « Il m'est antipathique, son *corps* me déplaît ».

La nature de cette aversion qui ne dépasse guère la physiologie, ne surprend pas si l'on considère la nature de l'amour physique. Il

est admis que la reproduction est une forme prolongée de la nutrition : que le besoin sexuel est l'analogue du besoin nutritif : d'où quelques auteurs concluent que la physiologie qui correspond aux éléments inconscients de l'amour sexuel est la répétition des conditions générales de la faim et de la soif. Ces deux états, quoiqu'ils soient principalement localisés, l'un dans la région épigastrique, l'autre dans la cavité buccale, sont l'expression d'un état du corps tout entier, la résultante d'une multitude de sensations partielles, vagues, obscures, mal définies qui surgissent des diverses parties de l'organisme : de même le besoin sexuel a sa source dans tout notre organisme : il est lui aussi *totuis substantiae* et l'on peut dire sans métaphore « que nous aimons physiquement avec tout notre corps ».

Sur la cause de ces antipathies soudaines, on ne peut que faire des hypothèses ou proposer des explications fragiles. Ceux qui essaient de se rendre compte de leur dégoût (car c'est une forme du dégoût physique) ne l'expliquent que par des raisonnements de justification, une forme de la logique des sentiments qui se prête à tout avec complaisance. On a supposé une attraction chimique qui dans l'être complet serait la répétition en grand de ce que les deux éléments, mâle et femelle, font en petit dans leur conjugaison. D'autres partisans du magnétisme animal préfèrent l'hypothèse d'un fluide vital, d'effluves agissant à distance : d'après les allégations de certains médiums, leur pouvoir est suspendu ou entravé par la seule présence d'une personne antipathique.

Quoi qu'il en soit, dans son ensemble, le fait d'antipathie sexuelle est un réflexe composé, intercalé entre deux termes extrêmes qui sont conscients : la perception, la répulsion. La partie essentielle du phénomène, la transformation du stimulus en mouvement, est hors de nos prises : elle est inconsciente, ce qui équivaut pour moi à physiologique. Cette transformation, qui est le plus souvent de valeur positive (attraction), est, dans le cas actuel et par exception, de valeur négative (répulsion)[1]. Or, si l'on écarte toute hypothèse supra-normale, quelle cause admettre sinon la constitution propre, l'individualité de l'organisme, modifié par son rapport brusque avec un organisme de l'autre sexe?

1. On peut remarquer que ces hypothèses sont toutes dans le sens de l'attraction, de la sympathie ; mais il serait facile de renverser les termes pour qu'elles s'appliquent à la répulsion, à l'antipathie.

II

Je désigne sous le nom d'*instinctives* les antipathies qui sont étrangères à toute réflexion, antécédente ou conséquente, et qui ont la spontanéité et la stabilité de l'instinct. Ce n'est pas le lieu de disserter sur les instincts, leur nature, leur origine, leurs variations et autres problèmes relatifs à cette forme d'activité, ni s'il est est accompagné d'une conscience à degrés variables ou s'il en est totalement dépourvu. On paraît admettre généralement — ce qui nous suffit — qu'il y a dans tous les instincts deux éléments : une sensation externe ou interne, une perception, une image —, c'est la stimulus initial; puis une réaction motrice de complexité variable qui est l'essentiel, le *proprium quid* de l'instinct. En assimilant donc un groupe d'antipathies à l'instinct, nous lui appliquons la définition suivante : « Une réaction héréditaire de type sensori-moteur, relativement complexe, ayant un caractère marqué d'adaptation, commun à un groupe d'individus[1] ». Ajoutons seulement que, dans les antipathies, la réaction motrice est toujours négative : répulsion, éloignement, suspension ou arrêt de tout mouvement d'attraction.

Les exemples purs de tout alliage sont fournis par les animaux. Certes, quand on entre dans la psychologie animale, il faut toujours se méfier des interprétations au sens humain; mais dans notre cas, la tâche est assez facile. Un auteur qui dans ces études a montré le plus de réserve, Lloyd Morgan, n'accorde aux animaux que la colère, la peur, l'antipathie, l'affection et quelques formes de la sympathie. Il ajoute que si, sur la foi d'anecdotes familières, on leur attribue aussi la jalousie, l'envie, l'émulation, le ressentiment, la cruauté et autres émotions plus complexes, nous ne devons pas oublier que chacun de ces états, tels que nous les connaissons, est essentiellement humain[2]. Au reste l'antipathie, à tous les degrés de développement, est une manifestation si simple, si invariable dans son fonds et dans son mode d'expression, qu'elle ne prête guère au risque de tomber dans l'anthropomorphisme.

1. *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Baldwin : art. INSTINCT.
2. Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, p. 399.

Il n'est pas nécessaire d'être très versé dans la psychologie zoologique pour savoir que l'antipathie instinctive des animaux naît soudainement dans divers cas :

1° Entre individus de la même espèce : deux chiens ou deux chevaux qui se rencontrent pour la première fois. Ordinairement, la tendance contraire, l'attraction se manifeste.

2° Entre individus d'espèces différentes (le chat et le rat) ou qui sont des variétés d'une même espèce (fourmis, abeilles).

3° Entre individus de même espèce, mais de sexe contraire. L'antipathie sexuelle paraît aussi forte et aussi fréquente chez les animaux que chez les hommes, sinon plus. Je ne parle pas seulement des combats amoureux si connus par les descriptions de Darwin et de Groos : la femelle ne paraît céder qu'à la longue; mais ce fait a été interprété de plusieurs manières. Ce qui est plus clair, c'est l'aversion invincible de tel mâle pour telle femelle (et inversement) qui a été constatée tant de fois chez les animaux supérieurs, notamment par les éleveurs.

A ces cas typiques d'antipathie qui ne donnent prise à aucune équivoque, on pourrait, selon moi, en ajouter beaucoup d'autres qu'on décore du nom de jalousie. Je crois que la jalousie *vraie*, contrairement à l'opinion commune est assez rare dans la psychologie animale[1]. On parle souvent de la « jalousie » d un animal domestiqué contre un nouveau venu; mais ce fait et un grand nombre d'autres me semblent réductibles à la seule antipathie. Cette hypothèse d'un état plus simple que la jalousie me paraît, à cause de sa simplicité, une explication plus vraisemblable. N'oublions pas que les émotions des animaux sont encore moins faciles à deviner que leurs perceptions. Même chez l'homme, quand on descend des civilisés dont les sentiments se sont formés sur la pression sociale, aux primitifs, on juge à l'aventure, on conclut un peu au hasard du complexe au simple : un même mot désigne des états analogues, mais où les différences dépassent les ressemblances. Sans doute, c'est seulement d'après notre propre conscience que nous pouvons interpréter l'âme animale; mais en ce

1. J'ai exposé ailleurs (*Essai sur les passions*, p. 93) mes doutes sur une prétendue passion jalouse chez les animaux : ce qui m'a valu beaucoup de critiques. J'ignorais à cette époque que Llyod Morgan inclinait au même scepticisme.

faisant, nous regardons dans un miroir déformant notre propre nature sans pouvoir déterminer la mesure exacte de cette déformation.

Dans le monde animal, les antipathies instinctives semblent suscitées par deux sens : la vue et surtout l'odorat. Si les animaux, qui par leur développement intellectuel ne sont pas trop loin de l'homme, composaient des traités de psychologie, le chapitre sur l'olfaction serait au moins aussi copieux que celui de la vision dans les nôtres. Les observations de nombreux zoologistes semblent établir que l'antagonisme entre beaucoup d'espèces ou variétés d'espèce (fourmis, abeilles) est dépendant de l'odorat (le cheval et l'odeur du chameau). Peut-être en est-il de même pour le chat et la famille des rongeurs qu'il assaille. Cette antipathie n'est donc pas très supérieure à un réflexe [1].

L'antipathie instinctive est manifeste chez les petits enfants. D'après Preyer, « l'acte de secouer la tête en signe de refus est noté dès le quatrième jour; avec réflexion (?) et suite dans la seizième semaine ». Ce geste, ajoute-t-il, exprime « l'antipathie, le refus, bien plus que la négation. Le précurseur de ce mouvement d'expression, dit Darwin, est le mouvement de détournement de la tête pour refuser la nourriture, le sein, le biberon ». Preyer considère ce mouvement de latéralité comme inné, réflexe, instinctif, tandis que le mouvement d'acquiescement signifiant *oui* se produit beaucoup plus tard et peut être considéré comme un mouvement acquis d'origine inconnue [2]. — L'antipathie pour certains objets et certaines personnes se manifeste très tôt par le rejet du corps en arrière, l'occlusion des yeux, le mouvement des mains pour repousser.

1. C'est à une sensation olfactive qu'il faut attribuer la curieuse antipathie rapportée par un esprit critique et peu indulgent pour les anecdotes courantes, Lloyd Morgan. Un matin, six semaines après sa naissance, est mis pour la première fois hors du chenil où il était né. Il tomba en alarme devant la première boutique de boucher qu'il rencontra et manifesta toujours une violente antipathie pour tout ce qui tenait à la boucherie. « Chez son grand-père, son père et deux demi-frères, la même antipathie était innée. Un d'eux se jeta un jour sur un homme qui entrait dans l'hôtel où son maître logeait. Celui-ci saisit son chien et s'excusa en disant qu'il ne l'avait jamais vu agir ainsi qu'avec les bouchers. Le survenant déclara aussitôt que tel était son métier. » *Ouvrage cité*, p. 306.

2. *L'âme de l'enfant*, p. 258 et suiv.

III

Nous arrivons aux formes de l'antipathie propres à l'homme adulte et capable de réflexion. Il semble que pour l'opinion commune et même pour les rares psychologues qui ont effleuré ce sujet, ces formes supérieures résument *toute* l'antipathie, quoiqu'elles ne soient que le type classique de son développement complet.

A ce degré l'antipathie se produit de deux manières qu'il convient d'analyser séparément.

La première est brusque, en coup de foudre et procède de l'instinct.

La seconde est lente, se forme par cristallisation et est produite au moins partiellement par la réflexion.

I. L'antipathie brusque débute par une intuition. Cet état, (considéré comme simple fait psychique et indépendamment des inductions métaphysiques qu'on en a tirées) consiste à *sentir* plutôt qu'à connaître. Analogue à une sensation plutôt qu'à une perception, l'intuition ressemble à une divination soudaine et confuse qui déroute le rationalisme. Si l'on admet dans l'antipathie, l'hypothèse d'un premier moment sympathique, l'intuition sera tenue d'abord pour une imitation sous la forme affective. Quoi qu'il en soit, elle suppose chez l'homme un deuxième moment qui est une affirmation implicite, un jugement presque réflexe. C'est une forme de connaissance immédiate, rapide, abrégée, raccourcie, renfermée comme l'attention en d'étroites limites. Notons en passant que ce « coup d'œil », « ce flair », ce « tact » (ces expressions courantes sont à remarquer) quoique non départis à tous, paraissent naturels à la moyenne des hommes; tandis que ce mode de connaissance déconcerte ceux qui ont l'habitude de la pensée logique, analytique; celle qui compose, enchaîne des jugements, pose une fin et des moyens, choisit, rejette, change d'adaptation suivant les circonstances, qui essaie une construction mentale souvent longue et compliquée pour découvrir ou expliquer : en un mot qui est plastique. Ils déclarent que l'intuition est inexplicable parce qu'elle est irréductible à leurs procédés discursifs. Leur désarroi paraît résulter de la supposition inconsciente que la faculté de connaître n'a qu'un seul type : ce que l'expérience dément. Si la connais-

sance est une adaptation du sujet pensant aux choses, il y a plusieurs manières possibles de l'adapter : l'important est de réussir. En concluant, nous reviendrons sur ce point important : au fond de la connaissance intuitive, il y a de l'affectif et de l'instinctif, ce qui n'est pas indifférent pour comprendre *l'unité de composition*, la nature simple et homogène de l'antipathie en qui le sentir, le connaître et l'agir sont presque indifférenciés.

Les antipathies brusques ne se distinguent des répulsions purement instinctives de l'animal que par une conscience claire et la possibilité de réfléchir sur leurs causes. Ainsi, quoi de plus instinctif que le cas suivant, fréquent dans la vie humaine? « Je me souviens, me disait M. L., qu'un jour, dans la station d'une petite ville perdue au fond de la Norvège, je me trouvai face à face avec un *clergyman* qui m'inspira subitement une antipathie invincible, horrible. Je ne l'avais jamais vu auparavant. » Toutefois, ces cas et beaucoup d'autres ne sont peut-être pas l'œuvre d'un instinct inexplicable. Que de sympathies et d'antipathies dites instinctives trouveraient leur explication dans une ressemblance qui détermine la revivescence de quelque sentiment éprouvé antérieurement, mais sans suggérer d'images! Ces antipathies auraient ainsi leur source dans la mémoire affective, dans un souvenir inconscient, dénué de toute représentation.

Cette antipathie se voit au mieux dans « l'incompatibilité d'humeur » des gens vivant en commun; tout blesse, même les vertus. Un personnage de roman décrit bien cet état d'hostilité contenue mais permanente, entre deux frères, l'un riche, l'autre pauvre qui est son employé : « Un sentiment involontaire se développait en mon frère [le riche] : tout ce qui venait de moi, un geste, un regard, malgré leur insignifiance, mon accent méridional, mon assiduité, ma bonne conduite, ma correction. »

Mais d'autres antipathies naissent logiquement d'un heurt entre des tendances antagonistes : celle des gens simples et des prétentieux, des gens graves contre la frivolité, etc. L'intuition vraie ou supposée telle d'un masque hypocrite produit chez tous l'antipathie : peut-être parce que, en face d'une énigme, d'un inconnu qui est une chance d'erreur, l'instinct de la conservation se tient spontanément en garde.

II. — Très différente est la genèse de l'antipathie à formation

lente qui s'éloigne de l'instinct pour se rapprocher de la réflexion. Elle n'est d'abord qu'une répugnance faible, à peine esquissée; puis peu à peu elle se fortifie et se complète par additions successives, par une série d'observations ou de jugements réfléchis. Ce mode de développement se comprendra mieux par des exemples.

Dans son *Journal* (tome III), un écrivain assez fécond en antipathies, E. de Goncourt, rencontrant pour la première fois le Directeur de la *Vie Parisienne*, après une description détaillée et peu sympathique de sa toilette, ajoute : « Au bout de quatre ou cinq phrases, je le trouve agaçant à l'image de sa « Revue ». Il me déplaisait déjà; il m'est devenu odieux par une réflexion sur Rubens. » L'antipathie esthétique achève la cristallisation.

Un correspondant m'écrit : « A. L., quoiqu'il fut un politicien assez connu, n'était guère pour moi qu'un nom, jusqu'au jour où je l'ai vu de mes propres yeux. Son *facies* m'inspira tout d'abord une forte aversion. Depuis, à chaque rencontre, l'antipathie grandissait et prenait un nouvel aspect : c'était ses opinions politiques, son cléricalisme avéré, sa richesse qui semblait insulter ma médiocrité, etc. Peu à peu, il m'est devenu absolument odieux et pourtant je ne lui ai jamais parlé. »

Cette marche progressive vers l'antipathie totale s'affirme encore plus nettement dans les cas où la sympathie (au sens d'affection bienveillante) *se transforme en antipathie*. Qu'on relise dans l'œuvre de Nietzsche le fragment intitulé « Le cas Wagner », on verra la disposition sympathique (amitié, admiration), se changer peu à peu en son contraire : l'antipathie esthétique, philosophique, morale, religieuse et finalement personnelle[1]. Ordinairement, cette transformation est plus simple, limitée à la vie commune et aux relations de tous les jours. J'en choisis un cas entre plusieurs qui m'ont été communiqués. Deux frères (d'une trentaine d'années) sont liés d'une amitié étroite. L'aîné apprend que l'autre se marie par amour. « Cette nouvelle quoique pressentie comme une éventualité possible, me frappe d'un coup soudain; d'un bloc, j'ai vu toutes ses conséquences pour moi. Peu à peu, je sentis que je me détachais de lui, qu'il sortait de ma vie; c'était une obsession et comme une idée fixe qui me poursuivait dans tous les

1. Nietzsche : *Le Crépuscule des Idoles.*

détails de l'existence. En apparence rien de changé en lui ; au fond tout ; il m'apparaissait comme appartenant au passé. Par la répétition incessante de ces états douloureux, il devenait pour moi un étranger : pis encore, un objet de répulsion. Cette antipathie s'étendait à tout ce qui me le rappelait : les voyages faits ensemble, les objets reçus de lui et jusqu'à sa chambre. » Cette observation montre clairement comment le passé renaissant en perpétuel contraste avec le présent, — fait de mémoire affective, — aux impressions agréables d'autrefois se substituent des impressions pénibles qui se consolident fatalement en une disposition antipathique.

Cette métamorphose lente est possible non seulement dans l'amitié, mais dans toutes les formes bienveillantes de la vie affective, notamment dans l'amour [1].

On peut donc affirmer légitimement que si la plupart des antipathies sont innées, quelques autres sont *acquises* : j'incline à croire qu'elles sont moins solides, plus faciles à déraciner.

Ces faits d'antipathies acquises nous invitent à quelques remarques sur la question d'origine. On en a attribué deux à l'antipathie : la disposition héréditaire, l'association des idées [2]. L'hérédité, en prenant ce mot comme synonyme d'innéité individuelle de tempérament et de caractère, explique certainement la plupart des cas. Quant à l'association, quelle est sa part ?

Nous avons fait remarquer plus haut que des antipathies d'apparence spontanée, peuvent avoir pour origine des souvenirs affectifs, une mémoire inconsciente des événements antérieurs. Mais ce n'est qu'une induction, une hypothèse. Il y a d'autres faits plus probants. Un inconnu suscite notre antipathie : la réflexion découvre que ses traits, sa démarche, sa voix ou tout autre détail nous rappellent un autre homme antipathique (association par ressemblance). Voici un cas encore plus net : X, à première vue, nous inspire une répulsion ; mais nous savons qu'il est frère, parent, intime de Z qui nous est franchement antipathique (asso-

1. La métamorphose contraire se rencontre également : l'antipathie se transforme en sympathie. Toutefois, il semble que souvent le fait initial est une antipathie, inculquée par l'éducation, le milieu, l'opinion régnante. La personne antipathique est une création imaginaire de notre esprit ou des autres, qui s'évanouit par le contact avec la réalité. Cette transformation se produit selon le procédé ci-dessus décrit, mais en sens inverse : substitutions des impressions agréables et des tendances attractives à leurs contraires.

2. *Dictionary*, etc. Art. cité. La seconde opinion est attribuée à Spinoza.

ciation par contiguïté). Mais ce sont de *fausses* antipathies qui disparaissent à l'usage. J'incline donc à admettre que la mémoire et l'association ne sont que des causes *secondaires et adventices* et que la tendance instinctive reste la principale, sinon la seule origine.

Les exemples qui précèdent ont été limités rigoureusement à l'antipathie pure, c'est-à-dire à l'attitude défensive qui se traduit par des mouvements à peine ébauchés. Ce critérium suffit pour la distinguer des émotions offensives et violentes comme la colère et la haine : la jalousie et l'envie (états statiques) ont leurs caractères spécifiques. Certes, il y a des moments de passage, des formes intermédiaires d'un aspect douteux. Mais l'antipathie pure reste toujours un état spécial, sans relief et sans violence dans *son mode d'expression*. Aussi, est-il impossible d'admettre comme exacte la description suivante : « A l'aspect de la personne antipathique, il se produit des accompagnements physiques : choc, tressaillement horrible, angoisse du cœur et même des troubles de la digestion » (Bryant, *art. cité*). En réalité, la mimique de l'antipathie est celle du dégoût et de la haine, — très atténuée : mouvements d'éloignement et de répulsion, ébauches de menace contenue, contraction silencieuse des lèvres qui est le premier avertissement d'une résistance[1]. Le passage de ces états faibles aux manifestations fortes de l'expression haineuse est l'indice que la simple disposition malveillante tourne à l'offensive et devient une hostilité déclarée.

IV

Les formes d'antipathie que nous venons de présenter comme types sont les plus générales et les plus communes. On pourrait les nommer *antipathies de caractères*, parce qu'elles expriment l'individualité dans ses traits principaux et essentiels. Il serait moins exact de les appeler des antipathies *totales*, car en admettant qu'il en existe de telles — ce qui est contestable — l'antipathie pure et simple ne pourrait devenir totale qu'en s'adultérant par transfor-

1. Pour un tableau détaillé de la mimique de la haine, voir Mantegazza, *De la physionomie*, ch. XIII.

mation. Ce serait l'état d'un homme qui, par hypothèse, éprouverait de la répulsion pour tous et pour tout. La misanthropie s'en rapproche; mais misanthropie et antipathie diffèrent sous beaucoup de rapports; ni leur mode de genèse ni leur constitution psychologique ne sont identiques. Ajournant à notre conclusion une discussion plus approfondie de ce sujet, je n'emploierai le mot « total » qu'en un sens très relatif et par opposition aux antipathies *partielles*.

Celles-ci sont issues d'une seule et unique tendance, mais qui dans l'individu exerce l'hégémonie, subordonne à elle toutes les autres tendances et les tient à son service. Telles sont les antipathies d'origine esthétique, morale, religieuse. Entre leur mécanisme psychologique et celui des antipathies de caractère, je ne vois que quelques différences à signaler :

Leur base est plus étroite, leurs limites plus restreintes. Elles sont le contre-coup d'une *croyance* solide qui se sent ébranlée. Elles résultent de la négation expresse ou sous-entendue d'un idéal individuel par un idéal contraire : ce qui mitige le caractère ordinairement très personnel de l'antipathie et la prépare à entrer dans une phase impersonnelle, c'est-à-dire collective.

L'antipathie esthétique, la plus rare, n'est inférieure à aucune autre en acuité : ce qu'on ne peut guère attribuer à d'autre cause qu'à l'excitabilité extrême de ceux que la nature a prédestinés à la vie esthétique, créateurs ou amateurs.

Chez les simples dilettantes et les raffinés, l'antipathie est plutôt une forme du dégoût mélangée de dédain, une répulsion pour les multiples manifestations de l'art, hormis un très petit nombre.

Chez les créateurs, l'antipathie est beaucoup plus nette et plus vigoureuse et, par un phénomène de transfert qui est banal dans la psychologie des sentiments, souvent l'antipathie passe de l'œuvre à l'auteur, s'incarne en lui et devient une antipathie personnelle.

Les biographies des poètes, peintres, musiciens, et tous autres artistes abondent en faits d'antipathie invincible pour toute forme d'art, passée ou actuelle, qui n'est pas la leur. Souvent même l'antipathie est dépassée; la répulsion se transforme en indignation, en fureur (la lutte des classiques et des romantiques).

« Il est des croyances antipathiques l'une à l'autre. » Le monde des lettres en offre quelques exemples frappants. Lamartine ne comprenait pas, n'aimait pas La Fontaine; Victor Hugo insulte à Voltaire; Musset lui-même, un fils direct de Régnier et de Molière, l'apostrophe durement.... Michelet est contre Montaigne; par besoin d'affirmer, il déteste le doute qui est si content de soi.... »

« Parmi les musiciens, l'antipathie de Félicien David pour Auber était invincible : elle s'adressait à l'œuvre et à la personne ».

« On ne s'étonnera pas si, pour Ingres, Delacroix est un barbare et si, pour Delacroix, Ingres est « un Chinois sans naïveté » [1].

La foi morale est aussi un puissant générateur d'antipathie. Non la morale théorique et spéculative qui se développe en traités didactiques, mais la morale sentie et vécue. Ce fait de violente répulsion peut servir de critérium pour décider si le moraliste qui parle est un simple théoricien ou un apôtre. Tel qui soutient avec beaucoup de vigueur et d'habileté dialectique la morale kantienne n'éprouve aucune antipathie pour son confrère qui défend l'utilitarisme. Mais qu'on mette face à face un puritain rigide du XVI[e] siècle et un épicurien lettré de la Renaissance italienne, quelle antipathie réciproque! Non moindre est celle de Port-Royal et d'Arnaud son interprète pour Montaigne et sa conception « horrible » de la vie; et dans la vie morale, plus vite et plus fréquemment encore que dans la vie esthétique, l'antipathie se change en haine, en fureur.

L'antipathie religieuse est tout aussi âpre, qu'elle soit entre croyants et incroyants ou entre croyants de religion, de sectes différentes. « Celui, dit Bain, qui met en pratique la libre pensée contrairement aux doctrines respectées autour lui, se heurte à bien des antipathies. Il est vrai que l'orgueil de la puissance blessé est prêt à la vengeance et se rembourse lui-même en espèce. »

Entre les croyants de deux religions ou sectes, l'antipathie naît beaucoup moins des éléments intellectuels de la croyance (dogmes, conceptions théologiques) que des éléments affectifs et actifs qui se traduisent par le culte, les rites, les observances prescrites. Ainsi on connaît l'antipathie des vieux Romains avec leur religion

1. L. Arréat, *Psychologie du peintre*, p. 211 et suiv. (F. Alcan).

plate, formaliste, procédurière, qui est un contrat synallagmatique avec les puissances célestes, pour les cultes orientaux avec leurs mystères troublants, leur pompe, leur musique langoureuse ou enivrante, leur excitation nerveuse, l'éréthisme des danses vertigineuses, l'extase, l'orgie, les fureurs sanglantes des Galles, etc. — Au moyen âge, entre les scolastiques et les mystiques, même quand ils s'accordent sur le dogme, l'antipathie est réciproque. L'histoire des religions est pleine de faits semblables qu'il est inutile de rappeler.

Si l'on remarque que, entre les diverses tendances qui constituent l'homme et qui ont chacune leur fin propre, le besoin esthétique ou moral ou religieux est, chez quelques-uns, le plus exigeant, qu'il confère à l'individu sa marque propre, son caractère distinctif, son originalité, qu'il est sa vie : il est naturel que ce qui le nie suscite une répulsion. Ici encore l'antipathie est une forme de l'instinct de conservation, une attitude défensive.

V

En passant de la psychologie individuelle à la psychologie sociale, l'antipathie nous présente quelques aspects nouveaux à signaler. Rien de plus commun que la répulsion immédiate et violente entre deux groupements humains, petits ou grands et de natures très diverses : familles, clans, nations, partis politiques, classes ou castes, religions, écoles littéraires ou artistiques. Ces manifestations antipathiques étant universellement connues, nous n'avons qu'à rechercher, du point de vue psychologique, leurs caractères propres.

1° Elles naissent d'une sympathie ou du moins l'exigent comme condition antérieure et nécessaire. L'hypothèse discutée au début de cet article est exacte pour l'antipathie collective qui suppose suggestion, imitation, contagion, c'est-à-dire des formes de la sympathie. Entre les membres d'un groupement quelconque, un sentiment sympathique, un unisson psychologique est indispensable, sans quoi l'antipathie resterait individuelle. Ce fait ne paraîtra paradoxal qu'à ceux qui se laissent tromper par l'ambiguïté du mot sympathie. Au sens général, biologique, la sympathie

étant totalement étrangère à la bienveillance, ne peut être l'antithèse d'une disposition malveillante, en d'autres termes, la sympathie, attraction réciproque entre les membres d'un groupe, n'exclut pas la répulsion envers un autre groupe et même la renforce.

2° Elles sont acquises. Cela résulte de ce qui précède, puisqu'elles naissent dans l'individu sous l'influence et la pression de ses congénères et sont insufflées par l'éducation, les traditions, les mœurs. Exception doit être faite pour quelques cas où l'origine de l'antipathie collective paraît instinctive et irréfléchie comme celle de l'individu; ainsi les peuples primitifs, indépendamment de toute peur, ont une répulsion profonde pour les étrangers. Les peuples civilisés eux-mêmes — surtout les gens grossiers et peu instruits — ont une antipathie presque naturelle pour les usages, les coutumes, la langue, les opinions d'un autre peuple. C'est la réaction d'une individualité collective.

3° Tandis que les antipathies ordinaires s'attaquent strictement à une personne et à son individualité propre, les antipathies collectives tendent vers une forme *impersonnelle*. Ce qui éloigne, c'est la nationalité, la race, l'opinion religieuse, morale, esthétique ou autre. C'est une répulsion du moi social. C'est le sentiment national, religieux, ethnique ou esthétique du groupe qui réagit par l'individu. Tarde[1] fait remarquer « que le plus important des instincts-croyances collectifs est l'irrésistible orgueil primitif qui porte toute tribu, si infime qu'elle soit, à se considérer comme supérieure à ses voisins. » La plupart des associations humaines ont cette tendance à l'exagération en leur faveur; leur foi collective est choquée par une foi contraire qui la limite ou la nie.

En résumé, l'antipathie individuelle en devenant collective subit des transformations; elle a pour base moins un instinct qu'une croyance admise, elle n'est pas en dehors de toute réflexion, elle cherche à se justifier bien ou mal : elle tend à devenir rationnelle.

Je m'arrête ici, strictement à la limite de l'antipathie, au moment où elle cesse d'être une attitude défensive pour se changer en combat par la parole, la plume ou les armes. Ceci dépasse notre sujet et relève de la psychologie des foules. D'ailleurs, « il faudrait

1. *L'Opposition universelle*, p. 221 et suiv. (F. Alcan).

un traité complet de sociologie pour exposer la destinée et les œuvres de la sympathie et de l'antipathie et leurs déplacements de frontières [1] ».

*
* *

Serait-il profitable de reprendre notre sujet du point de vue de la psychologie pathologique, d'étudier l'antipathie chez les anormaux et les malades? Il semble que ses éléments et son mécanisme ne subissent aucun changement notable. La seule différence est dans les causes originelles et dans l'intensité des manifestations.

Les névrosés que leur constitution prédispose aux impulsions violentes et fréquentes, sont féconds en apathies brusques. Les personnes et les choses sont d'emblée déclarées sympathiques ou antipathiques, sans jugement préalable. « Le réflexe tient lieu de la réflexion. » Les antipathies imprévues de la femme pour le mari, pendant la grossesse, la ménopause, etc. : tous ces faits qui ont pour origine les conditions permanentes ou temporaires de l'organisme, montrent que l'antipathie tombe à son degré inférieur — la forme instinctive — mais ne nous apprend rien de nouveau sur sa psychologie.

Il y aussi les cas tant rebattus d'inversion sexuelle et autres inversions moins connues : par exemple, les aliments ordinaires et même les mets savoureux excitant la répulsion avec attraction pour des substances non nutritives et même répugnantes. De même pour les odeurs. En un mot, tous les cas où ce qui devrait attirer, repousse, et ce qui devrait repousser, attire. Mais ces antipathies n'ont rien de singulier dans leur mécanisme psychologique. La singularité vient d'ailleurs, de la constitution individuelle. Là où l'homme normal à tendances normales met le plaisir, l'homme anormal à tendances anormales met la peine. Inversement ce que l'homme à tendances normales sent comme attraction, l'homme à tendances anormales le sent comme répulsion. — Cette primitive inversion d'une tendance est un sujet qu'il n'y a pas lieu de traiter ici.

1. Tarde, *Ouv. cité*, p. 243.

VI

Nous avons suivi l'antipathie dans les phases principales de son développement : organique, instinctive, consciente et accompagnée de réflexion, collective où l'instinct devient une croyance. Il nous reste à présenter quelques remarques finales sur sa nature et sur sa téléologie.

Si, omettant les formes frustes et aberrantes, on s'en tient aux cas typiques dont nous avons donné plusieurs exemples, l'antipathie se présente comme un état essentiellement *synthétique*, décomposable en connaissance (intuition), sentiment (déplaisir), mouvement (répulsion). Mais, cette décomposition est artificielle; cette analyse est un procédé de la psychologie des « structures » non de la psychologie des « fonctions ». Sous sa forme réelle, donnée dans l'expérience, l'antipathie, se range d'elle-même dans la catégorie des intincts : c'est un phénomène psychologique de « court circuit [1] ».

L'intuition dans sa rapidité et son enveloppement a la sûreté relative de l'instinct : l'un et l'autre ont leurs erreurs; mais à l'ordinaire, entre plusieurs voies possibles, elle va tout droit dans la bonne. Elle n'est pas un acte de pure connaissance qui constate comme la perception; elle devine les dessous, les au-delà, elle infère, appuyée peut-être sur l'organisation inconsciente de l'esprit.

« La connaissance scientifique et théorique n'est nullement la seule forme supérieure de l'expérience humaine. On a fait souvent remarquer que chez l'homme des intuitions et de vagues sentiments nous rapprochent fréquemment de ce qui sera plus tard prouvé être la vérité plus que nos procédés de raisonnement les plus savants..... Ce qui a été dit précédemment sur la nature des sentiments nous aidera à éclaircir cet apparent paradoxe. Tout ce qui se produit à l'encontre de l'organisation naturelle de l'individu produit un sentiment désagréable; tout ce qui est en agrément avec sa nature

1. Angell propose de réduire tous les processus psychiques à deux groupes : court circuit : les phénomènes sensori-algédoniques moteurs, réponse immédiate, irréfléchie à la question de sélection; long circuit : les phénomènes idéationnels-algédoniques-moteurs, réponse sous l'influence médiate des expériences antérieures qui contribuent à un renforcement ou à une inhibition (*Psychological Review*, mars 1907).

produira du plaisir. Mais si les expériences de la vie sont en accord ou en désaccord subtils avec l'organisation de l'individu, il ne s'en suit pas que l'individu a clairement conscience de ce fait, en idées ou en termes abstraits; et cependant il est vivement informé du sentiment désagréable qu'une certaine expérience lui impose.... Le sentiment est donc une sorte d'ajustement spontané dont la valeur pratique surpasse souvent celle des jugements théoriques. On peut alléguer les cas où l'organisation est assez simple et la réponse assez directe pour réfléter clairement les rapports entre l'individu et l'impression. D'autre part, quand la vie devient plus complexe, les intincts innés et les sentiments innés sont souvent dissimulés par une série de développements si indirects que souvent il existe une certaine rivalité entre l'autorité du sentiment et l'autorité de la connaissance abstraite. Ainsi, par exemple, il n'y a pas de doute que la sélection sociale par laquelle chacun détermine ses amis, dépend en une grande mesure de nos intuitions; mais il n'est pas besoin d'être bien âgé ou d'avoir une grande connaissance du monde pour savoir que les complexités de la vie sociale sont telles que les sentiments que nous éprouvons instinctivement en face de nouveaux individus ne sont pas toujours des guides sûrs dans le développement des relations sociales..... L'intuition n'est donc pas une faculté vitale, séparée et distincte. Elle est plutôt l'expression de cette forme de reconnaissance immédiate d'accord ou de désaccord (*congruity or incongruity*) qui caractérise les sentiments, en tant qu'ils se distinguent de la connaissance abstraite et théorique. Le sentiment ne perd rien de sa valeur pour être examiné et expliqué rationnellement. D'autre part aucun sentiment ne sera jamais une forme ultime de l'expérience tant qu'il sera possible à l'homme de superposer les formes supérieures de la pensée abstraite aux formes directes de l'appréhension et de la réaction[1]. »

Nous avons insisté sur l'intuition parce qu'elle n'est pas seulement le *primum movens* de l'antipathie, mais, par sa nature instinctive, la pénètre tout entière. L'intuition antipathique n'est qu'un cas entre beaucoup d'autres : (esthétique scientifique, perspicacité

1. Judd, *Psychology* : General Introduction. New-York. Scribner 1907. « Nous avons traduit, en l'abrégeant, ce passage, l'un des meilleurs qui ait été écrit sur l'intuition au point de vue psychologique », p. 362 et suiv.

pratique, etc.) Sa marque propre est de se traduire par une vive répulsion. On pourrait objecter qu'elle se distingue de l'instinct proprement dit par l'état désagréable qui l'accompagne toujours. Cependant, il convient de remarquer qu'il en est de même pour toutes les tendances contrariées chez l'homme et probablement pour les instincts non satisfaits chez les animaux.

Il semble donc légitime d'attribuer la simplicité et l'unité de composition de l'antipathie à l'homogénéité de ses éléments consécutifs et à leur parfaite adaptation à une même fin.

*
* *

C'est un fait d'expérience banale que certains hommes sont enclins à des antipathies multiples, stables ou fréquemment répétées, comme d'autre sont naturellement portés à la sympathie, sans parler des neutres ou indifférents. Donc, il se rencontre dans la constitution individuelle des conditions qui favorisent cette éclosion. Peut-on la déterminer?

Remarquons qu'il s'agit maintenant non de la nature de l'antipathie, mais de la nature du terrain où elle pousse le plus facilement. Le problème n'est pas : Pourquoi cette antipathie? mais : Pourquoi tel homme est-il prédisposé aux antipathies? Il est analogue à la détermination d'une forme de caractère partiel et restreint.

Comme on l'a indiqué précédemment, il semblerait au premier abord que le tempérament des pessimistes ou des misanthropes répond à notre question, révèle les conditions qui favorisent l'antipathie répétée. Ce n'est qu'une apparence.

En effet, le pessimisme, quand il n'est pas une pure conception de philosophe ou une attitude de dilettante, quand il est ressenti réellement et pénètre la vie tout entière, diffère totalement du caractère enclin aux antipathies, parce qu'il est mélancolie, découragement, abandon de soi-même, absence de réaction contre l'inéluctable invasion des douleurs.

La misanthropie est plus proche; mais justement parce qu'elle confine à cet état purement théorique que nous avons nommé plus haut l'antipathie totale, les caractères spécifiques de l'antipathie vraie ont disparu. Le misanthrope vit enclos dans son moi, transformant en répulsions ses contacts avec les autres hommes

quels qu'ils soient ; mais il n'a ni l'intuition divinatrice ni la répulsion instinctive pour des personnes, des choses, des opinions, des croyances *particulières*.

Au reste, ils sont évidemment morbides ou anormaux ces deux modes de caractères dont la mélancolie foncière imprime sa marque sur tous les événements de la vie.

Il faut donc chercher ailleurs les conditions favorisant l'antipathie. Elles sont intellectuelles et affectives.

1° La condition intellectuelle la plus générale est le manque de plasticité. La sympathie, en tant que faculté de tout comprendre, de tout pénétrer, est utile, presque nécessaire pour dépasser notre sensibilité individuelle et nous assimiler les sentiments étrangers à notre personne. L'inaptitude à la plasticité agit en sens contraire ; elle paralyse des tendances latentes en nous, qui auraient besoin de représentations claires pour se développer.

Mais c'est une condition surtout négative. Plus encore que l'absence de plasticité, l'étroitesse d'esprit est une cause d'antipathie. Ce terme ne signifie nullement faiblesse mentale; les esprits puissants sont souvent étroits et c'est leur force. Il s'agit des intelligences qui, vigoureuses ou non, ne voient qu'un côté des choses [1]. Quand cet état intellectuel peut influer sur la vie affective, — ce qui est fréquent, — il est un générateur naturel d'aversions instinctives. Il tend à se condenser en une idée fixe (qu'il serait plus exact d'appeler émotion ou passion fixe); agissant comme un appareil d'isolement dont le pouvoir d'inhibition se traduit sous la forme répulsive de l'antipathie. On a fait remarquer avec raison qu'il y a des gens qui changent fréquemment d'idée fixe : leur étroitesse d'esprit est pour ainsi dire successive. On peut noter aussi que leurs propensions antipathiques suivent tous ces changements et fluctuations.

2° Entre les conditions affectives la plus générale est la disposition à l'excitabilité : l'antipathie ne fait pas de recrues parmi les flegmatiques et les amorphes. Dans ce cas, les gens et les choses agissent sur l'organisation affective de la même manière que les qualités de la matière sur les sens hypéresthésiés. Cette disposition est-elle plus fréquente chez les femmes que chez les

1. Notre langue n'a pas de mot pour désigner cette unilatéralité de l'esprit, que les Anglais appellent *one-sided* et les Allemands *einseitig*.

hommes? L'opinion commune semble l'admettre. Pourtant, il est très difficile de produire une réponse positive, appuyée sur des faits, non sur des déductions tirées du caractère féminin.

Toutefois, cette cause n'est souvent que superficielle et transitoire, il y en a une autre plus profonde et plus stable. Pour la trouver, rappelons d'abord que l'antipathie est, par essence, une attitude défensive. Il est donc naturel de rechercher ses affinités avec les deux émotions primitives en rapport direct avec l'instinct de la conservation individuelle : la peur et la colère.

La peur, réaction défensive, a des degrés. Éliminons les formes violentes qui n'ont rien de commun avec l'antipathie; la terreur ne repousse pas, elle paralyse. Mais, dans les formes modérées ou faibles, quand ni la vie ni des intérêts importants ne sont menacés (par ex. la situation d'un timide mal à l'aise devant un dominateur) la répétition d'états désagréables, désorganisateurs, éveille naturellement une tendance à la répulsion qui est un acheminement vers l'antipathie. Nous avons noté plus haut des cas où l'aversion instinctive est mélangée de peur.

La colère est une réaction offensive. Sous sa forme animale, souvent bestiale, même sous sa forme violente et consciente, elle n'a rien de commun avec l'antipathie. Mais si de la colère, émotion nettement définie et sans durée, on passe à la haine, état stable comme toute passion, la réaction offensive se modifie; elle reste à l'état d'incubation, subit un arrêt de développement qui se manifeste au dedans par une disposition permanente à la malveillance, au dehors par des mouvements *élémentaires* d'éloignement et de répulsion, de menace en puissance plutôt qu'en acte.

Entre la haine et l'antipathie, l'analogie de nature et l'unité de composition sont évidentes. Toutefois, identiques quant à leur mécanisme de répulsion et d'arrêt, elles diffèrent en d'autres points; ce qui empêche de les confondre. La haine connaît son « pourquoi »; l'antipathie, non; parce que l'une naît de la réflexion, l'autre de l'intuition; l'une est intellectuelle, l'autre est instinctive. Du point de vue de l'évolution, l'antipathie nous paraît donc le résultat d'un processus assez fréquent dans la vie affective, que nous avons étudié ailleurs en détail[1], — *l'arrêt de développement*.

1. *Psychologie des Sentiments*, 2e partie, ch. XII.

En résumé, à la question posée : Quelles sont les conditions psychiques qui prédisposent un individu à l'antipathie? on peut répondre : le manque de plasticité ou l'étroitesse partielle de l'esprit, une tendance à l'excitabilité qui exagère les chocs ou à une malveillance statique, c'est-à-dire plutôt concentrée qu'agissante.

*
* *

Toutes les manifestations antipathiques peuvent se ramener à deux formes principales : l'une spontanée, purement instinctive : l'être vivant ressent l'antipathie sans rien chercher au delà; l'autre réfléchie qui cherche et trouve des raisons vraies ou fausses de justification; elle n'est qu'un perfectionnement. D'un extrême à l'autre, à travers toutes les phases de son développement, l'antipathie conserve sa marque biologique originelle qui est une concentration de l'individu avec une tendance instinctive à la répulsion, quelquefois à la limite de l'offensive.

Remarquons que l'on peut concevoir l'homme constitué de telle manière qu'il serait capable d'éprouver, à l'égard de ses semblables et des choses, rien que de la sympathie ou de l'indifférence. Cette hypothèse n'est pas chimérique; il est même vraisemblable que certains membres de l'humanité sont tels ou s'en rapprochent beaucoup. Mais l'antipathie étant une disposition générale et normale, on est induit à se demander quel est son rôle, son utilité dans la vie, d'autant qu'elle est, au moins en apparence, un instinct négatif. A plusieurs reprises, nous avons fait remarquer qu'elle est une arme défensive, un instrument de conservation pour l'individu ou pour un groupe social. Il convient, en terminant, d'insister sur ce point qui est la téléologie de notre sujet.

La sympathie est un moyen d'expansion et de conquête; mais elle a ses mécomptes. Négligeons ses manifestations organiques, physiologiques, pour nous restreindre à sa psychologie. Elle consiste en ce que l'homme ressent en lui-même le plaisir, la douleur, la colère, l'admiration, la peur d'un autre; bref tous les états affectifs communicables; cet unisson est même possible pour des opinions ou des idées. Il ressent l'expérience d'un autre homme comme si c'était la sienne. En ce qui concerne les choses, nous

vivons, par la sympathie, les états psychiques qu'un objet sans vie éprouverait s'il jouissait d'une vie mentale comme la nôtre; nous transportons notre état d'âme dans l'objet et nous parlons de la solennité d'un monument, de la sublimité d'un paysage. C'est un élargissement de notre vie affective et intellectuelle, mais non *de notre moi strictement individuel.* C'est même un premier pas vers sa dissolution. Il y a dans la sympathie quelque chose d'analogue à la suggestion et à son envahissement, c'est-à-dire une diminution de notre personnalité : nous en abandonnons une portion pour nous laisser pénétrer par celle d'un autre.

Les métaphysiques qui professent le dogme de la sympathie universelle en sont la preuve. Elles conduisent à l'effacement, au renoncement et proposent comme idéal la liquéfaction, l'anéantissement final de l'individualité. Entre beaucoup d'autres rappelons Schopenhauer prêchant la sympathie pour tous les êtres, œuvres de la décevante *Mayâ*, répétant avec Bouddha que la sagesse est « de comprendre l'identité essentielle de tout ce qui existe : *Tat twam asï*; tu es ceci, tu es toute chose », de reconnaître soi en tout et tout en soi, de supprimer tout principe illusoire d'individuation. Rappelons aussi la doctrine antique de la compénétration de tous les éléments de l'univers, par laquelle les Stoïciens expliquaient et justifiaient l'astrologie. Sans doute ceci est une forme extrême, mais on ne peut nier que la sympathie en tout et pour tout ressemble à une invasion.

L'antipathie est une tendance antagoniste et, à sa manière, un principe d'individuation. Elle ferme les portes. Baldwin et Royce ont étudié récemment sous le nom de phénomène d'opposition ou « type contrariant » quelques faits (critiquer, s'obstiner, répliquer, jeu social des sexes sous ses diverses formes) qu'ils rattachent à l'esprit d'indépendance individuelle, comme les faits de contagion psychologique se rattachent à la sociabilité. Ils font remarquer que chez l'enfant, c'est un indice de l'affirmation croissante de son moi, de l'expérience qu'il acquiert de son influence sur les autres, de l'efficacité de sa puissance volontaire. « Le but conscient de ces tendances (contrariantes) est non de réduire la diversité à l'unité, non de détruire les variétés, mais de découvrir les différences qui existent entre les « moi » et d'insister sur elles..... Une des grandes fins, de la plus haute portée psychologique, de la vie

humaine, est celui de *trouver son moi différent de tout autre* : ce qui est souvent bien vain et fécond en illusions amusantes pour l'observateur. Mais, des enfants qui jouent sur la place aux nations qui se tiennent à l'écart pour une vaine gloire et élèvent entre elles une muraille de tarifs prohibitifs, on peut dire, avec Tarde, de tous les degrés de l'organisation sociale : la Société est un déploiement de contrastes psychiques[1]. »

Certes, le type contrariant et la tendance instinctive à l'antipathie ne sont pas identiques : l'un est très général, l'autre plus restreint; mais on ne peut nier qu'ils coïncident en un point; — l'opposition de l'individu à ce qui heurte ses goûts et ses idées — et que les remarques précédentes s'appliquent en partie à notre sujet. Un caractère enclin à l'antipathie ressemble à une forteresse hérissée de défenses.

L'antipathie collective n'est pas moins utile aux groupes, grands ou petits, pour se conserver : l'aversion les soustrait aux risques d'une fréquentation périlleuse ou d'essai de corruption par la sympathie. Ainsi en est-il pour les religions, les partis politiques, les classes sociales, les cénacles littéraires ou artistiques et pour tout. L'histoire abonde en exemples. Qu'on remarque aussi ce qui advient du contact des deux races ou des deux peuples par le fait du voisinage ou de la conquête. Suivant que prévalent l'attraction ou la répulsion, la sympathie ou l'antipathie, l'une absorbe l'autre ou chacune garde son originalité. Cent ans après César, la Gaule avait si peu d'antipathie pour ses vainqueurs qu'elle était devenue plus romaine que Rome. Au contraire, que l'on compare l'aversion séculaire de la Chine pour les « Barbares d'Occident » et, jusque dans ces derniers temps, son impénétrabilité obstinée. De même entre l'Européen et l'Arabe. On sait le mot de Bugeaud : « Faites-les bouillir ensemble, il se formera deux bouillons séparés. »

L'antipathie est donc une disposition utile, nécessaire de l'organisation physiologique et psychologique. Quant à l'étude de sa valeur éthique, tantôt bonne, tantôt mauvaise, elle dépasse la biologie et est du ressort des moralistes.

TH. RIBOT.

1. Lettre de Royce à Baldwin dans son *Interprétation sociale et morale du principe du développement mental*, § 149.

LE III[e] CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

(Septembre 1908)

Le troisième Congrès international de Philosophie s'est tenu à Heidelberg, du 31 août au 5 septembre, sous la présidence de Windelband; il a eu même succès que les précédents; on a rappelé à maintes reprises le Congrès de Paris, présidé par Émile Boutroux, le Congrès de Genève présidé par Gourd; on a fixé à Bologne en 1911 le siège du prochain Congrès. Le Congrès international de philosophie est devenu une institution durable, qui a fait ses preuves et qui est capable d'avenir. Il reste à se demander, il est vrai, comme on doit après tout achèvement, quelles transformations et quels perfectionnements sont nécessaires au succès futur.

Le grand-duché de Bade, la ville de Heidelberg, l'Université s'étaient réunis pour l'organisation du Congrès et l'invitation officielle; ils ont reçu les congressistes de la façon la plus charmante et la plus cordiale. Heidelberg, la vieille ville universitaire, riche en traditions intellectuelles et en beautés naturelles, a fait à tous ces étrangers un noble et libéral accueil. Le Congrès avait été sérieusement préparé, et le zèle inlassable de Windelband, d'Elsenhans, de Ruge, secondés par de nombreux collègues ou élèves, a réussi à tirer le meilleur parti de la masse de communications annoncées, et à faciliter singulièrement la tâche des congressistes. D'autre part on avait abondamment pourvu à leur agrément et à leur distraction : de charmantes promenades sur les belles hauteurs qui dominent la ville, ou sur les superbes rives du Neckar, un simple et amical repas offert par la ville à Ziegelhausen, avec retour en bateau dans la nuit et embrasement du château, un solennel banquet offert par le gouvernement, de cordiales réunions du soir à la Stadthalle; à la sortie des longues séances du Congrès, tous ces plaisirs s'offraient et par-dessus tout la poésie de la contrée et le charme de l'admirable petite ville.

Je ne crois pas que les 155 communications annoncées aient été faites toutes; mais elles l'ont été presque toutes. On les avait réparties en sept sections : *Histoire de la philosophie. — Philosophie générale, métaphysique, philosophie de la nature. — Psychologie. — Logique et théorie de la connaissance. — Éthique et Sociologie. — Esthétique. — Philosophie de la religion.* On leur avait assigné une durée maxima de quinze minutes, mesure qui n'a pas empêché que beaucoup de discussions ont dû être écourtées ou supprimées.

Les nations étrangères étaient amplement représentées; les Français en particulier étaient venus nombreux, avec des travaux importants Notre école française a bien tenu son rang dans cette réunion internationale. Il ne faudrait pas croire pourtant que le Congrès ait donné une image exacte et complète de l'activité philosophique des différents pays qui y figuraient; beaucoup des chefs d'école étaient absents : Wundt, Lipps, Riehl ne sont pas venus; Eucken est venu en spectateur. James, Ward, Gourd, Flournoy et bien d'autres manquaient. En ce qui concerne les Français, s'ils avaient à leur tête un de leurs maîtres éminents Émile Boutroux, plusieurs autres s'étaient désintéressés du Congrès ou n'avaient pu y venir. Il est vrai que cette lacune était en partie comblée par l'important rapport de Boutroux sur la philosophie en France, depuis 1867, lu dans la séance générale du 3 septembre. Continuant le rapport, devenu classique, de Ravaisson sur l'histoire de la philosophie en France pendant les deux premiers tiers du XIX[e] siècle. Boutroux s'est efforcé de distinguer les différents mouvements de l'actuelle philosophie française; passant en revue les différentes écoles (mouvement métaphysique, psychologique, sociologique, morale comme science positive, philosophie des sciences, philosophie religieuse, travaux historiques), il a constaté une sorte de divorce entre la philosophie comme unité et les sciences philosophiques spéciales; il a cherché en même temps comment les sciences philosophiques, souvent sans le savoir, tendent à un rapprochement et à une métaphysique; et comment la philosophie générale, d'autre part, « s'assimile de plus en plus intimement les méthodes et les résultats des sciences ». Ainsi la philosophie française, dans ses tendances diverses et dans son unité, s'est trouvée représentée au Congrès par le résumé qu'en a tracé un maître de notre école historique[1].

Il est pourtant une absence que les Français présents à Heidelberg ont vivement regrettée, car elle était inattendue et les privait d'un maître d'une rare originalité, dont l'activité au Congrès eût certes été glorieuse pour notre école philosophique. Henri Bergson devait dans la séance générale du 3 septembre, parler sur l'idée de devenir. Dès notre arrivée à Heidelberg, nous apprenions qu'une fâcheuse indisposition le retenait en Suisse. Il aurait été d'un haut intérêt philosophique et esthétique de l'entendre exposer lui-même, après critique des théories traditionnelles, une des notions capitales du bergsonisme, au pays classique du rationalisme. La notion de devenir est une des pièces maîtresses de la métaphysique allemande. Il y a entre le sens que lui donne cette métaphysique et celui qu'elle prend dans le bergsonisme une remarquable opposition, et aussi peut-être de ci et de là quelques analogies que l'on a parfois relevées. Nous avons

1. La *Revue de Métaphysique* publiait dans son numéro de septembre, qui figurait à Heidelberg dès le début du Congrès, une série d'études dues à des spécialistes, sur l'état de la philosophie dans les différents pays.

perdu avec cette communication — outre ce que nous venons de dire — l'occasion d'une confrontation très pressante et d'une discussion du plus haut intérêt.

*
* *

Il s'est trouvé que la première séance générale, consacrée au rapport de Josiah Royce *The problem of Truth in the Light of recent Research*, a vu commencer une discussion qui devait occuper une bonne partie du Congrès. Dans cet exposé solide et impartial le philosophe américain distinguait les différentes formes du pragmatisme et maintenait contre l'individualisme et l'instrumentalisme l'existence d'une vérité absolue, vraiment indépendante des besoins, de la vie sociale et organique : il s'efforçait pourtant de la rattacher à la volonté, comme l'œuvre d'une série de processus d'activité. D'autre part il reconnaissait à l'individualisme et à l'instrumentalisme le droit de revendiquer certaines espèces de vérités. De la sorte, il esquissait une doctrine synthétique de la vérité, doctrine éminemment conciliatrice qui assurait aux théories en vogue une certaine valeur, et qui en rattachait les motifs à un principe plus élevé, la Forme du Vouloir, capable de supporter la vérité absolue : cette doctrine qui a ceci de commun avec l'intellectualisme qu'elle admet une vérité indépendante de la pratique ordinaire, et ceci de différent d'avec lui qu'elle insiste sur les processus actifs que sa constitution suppose, il proposait pour elle le nom de Pragmatisme absolu. Ainsi se trouvait posé largement devant le Congrès le problème contemporain du Pragmatisme; et le rapport de Royce était une excellente introduction à une discussion approfondie. Il était suivi, du reste, dans d'autres séances, de communications pragmatistes et antipragmatistes, à propos desquelles la bataille s'est chaque fois renouvelée. Avant d'essayer de donner une idée de cette discussion, nous résumerons les communications de Josiah Royce, d'Armstrong et de Schiller.

Les nombreuses théories de la vérité, que l'Europe et l'Amérique ont élaborées ces dernières années, peuvent, selon Royce, se ramener à trois motifs essentiels : l'Instrumentalisme, l'Individualisme, et un troisième, qui a trouvé son expression principale dans la revision moderne des bases de la mathématique pure et de la logique : ce troisième motif est souvent entendu comme Intellectualisme. L'auteur l'interprétera pourtant en termes volontaristes.

Le sens historique et les théories évolutionnistes, caractéristiques du XIXe siècle, ont abouti à considérer toute fonction humaine comme notable et importante en tant qu'elle contribue à l'adaptation de l'homme à son milieu, à l'évolution de la vie biologique, au développement et à la stabilité de la vie sociale. L'Instrumentalisme est la théorie de la vérité qui découle de cette tendance : la vérité de nos

jugements est estimée en fonction de ces fonctions par lesquelles nous poursuivons ou affirmons la vérité. Les principales thèses de l'Instrumentalisme sont les suivantes : 1° la vérité est un caractère qui appartient aux idées et aux opinions en tant qu'elles accomplissent une fonction organique, en déterminant notre adaptation à notre milieu ; 2° Une idée ou une opinion est vraie si elle nous conduit à l'adaptation au milieu organique ou social dont nous avons besoin, par conséquent en tant qu'elle nous permet de gouverner l'expérience ; 3° Aucune idée ou opinion n'est absolument vraie ; sa vérité dépend de son succès ; son succès dépend de notre situation et de nos besoins.

Ainsi, de ce point de vue, la vérité ne peut être définie qu'en termes pratiques, et en rapport avec les fonctions changeantes que la vie individuelle et sociale impliquent. La logique qui consiste en un effort pour estimer la valeur instrumentale ou fonctionnelle de nos idées, est une science empirique, une branche de la psychologie ou bien une dépendance des sciences biologiques, psychologiques, sociologiques, qui nous permettent d'apprécier le rapport de nos idées à notre situation.

Ainsi la valeur de nos idées est une valeur de direction et de tendance, en tant qu'elles nous conduisent à l'expérience utile. L'instrumentalisme généralise la notion scientifique « hypothèse de travail ».

Une grande partie du récent pragmatisme est une expression du motif précédent. Mais le pragmatisme s'inspire aussi de l'individualisme. Ce motif apparaît plus ou moins accentué dans les récentes discussions ; il énonce que, puisque la vérité est faite et non trouvée, puisque la vérité est faite pour l'homme et non l'homme pour la vérité : une proposition ou une opinion est vraie relativement à une personne donnée, en tant qu'elle rencontre — non plus l'adaptation objective au milieu — mais les fins subjectives de l'individu. Certains auteurs, qui s'inspirent de cette conception individualiste, en restreignent l'application à la morale ou à la religion : la foi, ou la doctrine de la vie sont vraies, autant que nos besoins les font vraies. D'autres l'étendent à toutes les espèces de vérité ; mais on admet généralement la contrainte de l'expérience et on n'accorde aux fins individuelles qu'une partielle et relative justification de la vérité.

Ce motif s'est parfois exprimé en termes qui approchent d'un individualisme absolu : d'un autre côté, sous des formes diverses, il colore l'instrumentalisme de beaucoup d'écrivains qui oscillent entre cet extrême relativisme et une conception plus objective et plus sociale. Le mélange de ce capricieux individualisme avec l'instrumentalisme rend confuse une bonne part de la récente littérature pragmatiste.

Le troisième motif a une origine et une histoire différentes : il s'est exprimé spécialement dans l'intérêt porté à l'exactitude et à la précision des méthodes des sciences mathématiques ; rappelons les nom-

breuses revisions dont les principes des sciences exactes ont été l'objet : les nouvelles définitions et théories du Continu, des nombres irrationnels, des principes de la géométrie, etc. A distance les pragmatistes ont entendu parler des nouvelles méthodes employées par les sciences exactes et ils ont souvent cru à tort que dans les sciences exactes on construit comme l'on veut, de sorte que la vieille mathématique n'aurait plus valeur contraignante. Au contraire les nouvelles recherches impliquent une conception beaucoup plus rigide de la recherche de la vérité et par suite une conception beaucoup plus précise de la nature de la vérité absolue. Il résulte de ces recherches une nouvelle logique, une théorie générale des relations sur lesquelles toute science repose. Que la vérité de ces relations soit purement individuelle ou instrumentale, c'est ce que personne ne peut soutenir, à moins d'ignorer entièrement la logique moderne. Elle atteint une vérité certainement indépendante des besoins transitoires de l'individu et de l'ajustement fonctionnel de l'organisme, à moins que l'on ne considère ces besoins et cet ajustement comme des fragments d'un ensemble plus large de vérité, dont cette vérité est elle-même une partie. On découvre ces formes nécessaires en essayant de les nier, et l'on découvre alors que nier certaines propositions touchant ces relations fondamentales, implique inévitablement la réaffirmation de ces propositions : cette nécessité se découvre par des procès actifs et constructifs dont la logique moderne fournit de nombreux exemples et dont la mathématique grecque (par exemple avec la théorie de la suite ordinaire des nombres entiers d'Euclide) avait déjà présenté l'esquisse. Ces catégories de pure Logique gouvernent toute notre pensée et font la vérité absolue de notre science et de notre univers.

Ce n'est point qu'il faille conclure à l'intellectualisme. Le volontarisme, qui inspirait manifestement l'individualisme et l'instrumentalisme apparaît encore ici. Les relations fondamentales que les mathématiques pures et la logique exacte découvrent sont des relations qui déterminent la forme de notre activité : elles constituent la forme du Vouloir lui-même. Les expériences idéales par lesquelles on découvre leur caractère absolu sont des expériences où nous éprouvons notre action. La vérité absolue nous est connue par rapport à la forme du vouloir. Cette doctrine est encore un volontarisme : elle peut être appelée Pragmatisme Absolu. La définition de la vérité est ici à la fois volontariste et absolue.

Ainsi on peut faire dépendre certaines vérités empiriques d'expériences spéciales et de fonctions d'adaptation, et faire place par conséquent à la vérité instrumentale, aussi bien qu'au droit raisonnable de l'individu de définir sa foi à sa manière. Mais la vérité relative est subordonnée à cette vérité absolue qui est déterminée par les formes universelles du vouloir; ces formes sont exprimées dans la pure

logique et les mathématiques pures; il est inévitable que si nous les reconnaissons nous soyons amenés nécessairement à mettre notre critique et notre métaphysique en accord avec elles.

Pour Armstrong (*The Evolution of Pragmatism*) les Pragmatistes s'accordent sur certaines doctrines centrales; sur d'autres, leurs vues sont divergentes.

1° Ils s'accordent sur ce point que le Pragmatisme est une doctrine concernant la méthode. C'est à une telle méthode que les sciences naturelles ont eu recours avec succès. Cette méthode met la connaissance en contact avec la vie et l'action. Comme méthode, le Pragmatisme n'est point exposé au reproche d'agnosticisme ou de positivisme.

2° Sur ce point encore que le Pragmatisme n'est pas individualisme ou subjectivisme, Schiller insiste sur l'élément commun ou social dans la connaissance (*Studies in Humanism*, 38, 316-320); James insiste sur la relation de la vérité et de la connaissance avec la réalité (*Pragmatism*, 205 ff.: 229 ff.; 243 ff.)

3° L'*Humanisme*, auquel Schiller a attaché son nom, est plus vaste que le Pragmatisme. L'humanisme met l'accent sur les éléments personnels dans la connaissance; il est plus hospitalier à la métaphysique; comme méthode il est « applicable universellement à l'éthique, à l'esthétique, à la métaphysique, à tous les intérêts de l'homme » (*Studies in Humanism*, 16).

Le Pragmatisme varie : *a*, dans son application à différents sujets; *b*, en ce qui concerne les jugements de valeur; *c*, en ce qui concerne la connaissance d'objets transcendants. La méthode pragmatique peut-elle être étendue aux objets transcendants ou doit-elle être limitée à la « réorganisation de l'expérience »?

Le Pragmatisme, en soi, n'est pas une métaphysique; mais il favorise certaines alliances métaphysiques. James et Schiller défendent la liberté, le pluralisme, la doctrine d'un monde qui se développe, loin d'être fixé, le Théisme. Dewey (*Journal of Philosophy*, V, 4, p. 86-89) suggère une doctrine différente. Parlant du facteur personnel il expose ses vues en opposition avec celles des humanistes : « Le personnel leur paraît être l'élément dernier et inanalysable, la réalité métaphysique... Mais ne peut-on l'analyser et le définir biologiquement par son aspect génétique, moralement par son aspect fonctionnel? »

Comme méthode, comme épistémologie, comme métaphysique, le pragmatisme a évolué. Le processus de différenciation, commencé au sein du pragmatisme, continue.

Schiller (*Der rationalistische Wahrheitsbegriff*) lit une sorte de réquisitoire bref et tranchant contre le rationalisme. Le rationalisme est l'opposition de la vérité et de la vie. Il proclame la vérité indépendante de l'homme, supérieure à l'homme. C'est une opinion enfantine.

Le concept rationaliste de la vérité n'a jamais été pensé en fait; il ne saurait être pensé. La vérité est-elle l'accord de la pensée et de son objet : qu'est-ce que l'objet? l'objet est-il donné, transcendant? Qu'est-ce que la pensée? S'agit-il de pensée humaine, individuelle, absolue? Qu'est-ce que l'accord de la pensée et de l'objet?

Est-elle l'image d'une réalité? Comment se rendre compte alors de la fidélité de cette image? Est-elle l'être des choses, l'être en soi? Mais alors la connaissance ne le modifie-t-elle pas? Parle-t-on de son caractère nécessaire? Comment distinguer alors l'évidence logique de la psychologique? Comment distinguer le vrai du faux, comment expliquer l'erreur? Le rationalisme n'a résolu aucune de ces questions. En réalité l'objet est immanent à la connaissance; il n'y a pas d'objet indépendant; nous ne connaissons que ce qui est en rapport avec nous; toute proposition a prétention à la vérité; le faux est dans le vrai; il n'y a pas de concept purement formel de la vérité. Schiller appuie sur le caractère humain de la vérité; il n'y a pas de vérité indépendante; que serait-elle? Le rationalisme est affirmation pure. La connaissance n'est qu'un moyen d'action. La vérité ne peut nous être utile, que si elle est nôtre, que si elle dépend de nous. « Die Wirklichkeit beherrschen » et non pas « die Wahrheit auffassen. »

Le Pragmatisme n'est pas une doctrine absolument nouvelle; il n'est guère que la systématisation d'un certain nombre de courants philosophiques dont les uns sont très anciens, dont les autres ont apparu surtout au XIXe siècle. Sans remonter aux sophistes ou aux sceptiques grecs, nous trouvons chez Descartes et dans l'école cartésienne cette thèse très nette que la connaissance sensible n'est que pour « la commodité et les besoins de la vie ». La connaissance rationnelle elle-même, à laquelle le cartésianisme attribue, semble-t-il, une valeur absolue, subit chez Descartes déjà une atteinte par sa fameuse théorie sur les vérités éternelles : la divinité des mathématiques, leur caractère absolu sont déjà restreints; l'idée de construction, d'artifice, de décret arbitraire est déjà présente ici; et si cet aspect de la doctrine cartésienne n'est guère développé par les grands cartésiens, il paraîtra au grand jour, autrement présenté il est vrai, chez un Locke et chez un Hume. Les notions en apparence nécessaires sur lesquelles repose notre science sont, d'après Hume, le produit de l'habitude; la pratique et la nature qui nous pousse à l'action sont les ouvrières et la garantie de la vérité. Dans un système de ce genre, la connaissance rationnelle est ramenée à l'expérience, à l'expérience active qui fait la connaissance. Que l'idée d'utilité s'accentue, que la notion d'utilité sociale et d'utilité biologique apparaissent clairement à la lumière des systèmes moraux ou scientifiques de la fin du XVIIIe et du XIXe siècle, que surtout intervienne l'idée d'évolution, et la notion de la vérité qui se fait, loin d'être faite, et qui se fait sous la pression de besoins et d'un instinct vital, se développera et semblera se justifier. L'origine de

l'entendement et de sa constitution est rapportée à sa relation pratique avec les choses et racontée dans le temps. Ainsi l'empirisme constructeur et évolutionniste de l'école philosophique et scientifique anglaise détient quelques-unes des idées maîtresses du pragmatisme et applique à la connaissance rationnelle le principe auquel le cartésianisme ramenait déjà la connaissance sensible.

D'autre part des travaux plus récents sur l'origine des notions scientifiques ont mis fortement en relief ce qu'il peut y avoir en elles d'arbitraire et de relatif à la « commodité »; toute une école de savants et de logiciens s'est appliquée à affaiblir l'idée de vérité absolue, de vérité en soi, et à développer l'idée de vérité construite, éprouvée, préférée. La sociologie contemporaine accentue l'idée de l'action collective sur la pensée individuelle et de la projection dans l'intelligence de réalités sociales. La psychologie, par l'importance qu'elle attache à la subconscience et à la vie affective et volontaire, a diminué la prépondérance de l'élément rationnel. Ainsi des travaux positifs, entrepris avec des méthodes scientifiques sur des objets déterminés sont sortis souvent des conclusions qu'il suffirait de rassembler et de dresser en un système pour arriver au pragmatisme. Il y a des thèses pragmatistes, à défaut d'un pragmatisme complet, chez beaucoup de savants contemporains. Il y a, chez les philosophes, diverses formes de pragmatisme, qui mettent au premier plan diverses sortes de faits et d'analyses. Il y a enfin à côté du pragmatisme proprement dit, de grands systèmes contemporains qui, mettant au-dessus de l'intelligence une réalité qu'elle n'atteint pas, donnent à la vie une valeur supérieure qui explique et justifie l'intelligence elle-même.

Ainsi quelques réserves que l'on puisse faire au sujet du pragmatisme, il convient de le traiter avec attention et sérieux : ses origines historiques sont anciennes, de nombreux faits contemporains expliquent son apparition et son succès; les arguments sur lesquels il s'appuie sont nombreux; quelques-uns d'entre eux sont solides. D'une manière générale le rationalisme doit être reconnaissant à toute doctrine qui l'oblige à s'approfondir et à se dépasser; les éléments que l'analyse intellectuelle de l'intelligence met au jour peuvent bien avoir quelque chose d'achevé et de définitif, mais l'histoire prouve bien qu'il y reste assez de provisoire pour qu'il soit bon de temps en temps de tout remettre en question.

Le pragmatisme n'a peut-être pas rencontré au Congrès l'accueil qu'il aurait fallu. Un groupe nombreux semble avoir voulu l'exécuter trop sommairement; il faut convenir aussi que certains pragmatistes avaient peut-être exagéré le dédain du rationalisme classique. Montée à ce ton la discussion a été souvent plus amusante qu'utile. On pouvait même se demander parfois si elle ne trahissait pas une incompatibilité d'humeur presque autant qu'une différence de principes et si le « deutscher Gelehrter » n'exagérait pas la défiance à l'égard

d'une doctrine qui a fait fortune surtout en Angleterre et en Amérique. Peut-être aussi un certain nombre des contradicteurs très au courant de ce qui se passe chez eux, l'étaient-ils beaucoup moins des travaux contemporains et étrangers que nous avons brièvement rappelés, et qui ont donné au pragmatisme une base nouvelle. Il ne faut pas trop s'en plaindre : le naturel et la vivacité de cette discussion ont souvent donné une sorte de gaieté à de longues séances : et à tout prendre on a dit aussi de bonnes choses.

On a traité les pragmatistes d'opportunistes de la littérature philosophique, de philosophes pour profanes : on a reproché au système qui se dit « Humanisme » de ne point mériter ce beau nom qui a pris depuis la Renaissance un sens très précis et de n'être qu'un « Barbarisme » déguisé (Itelson). Mais on a aussi rappelé utilement qu'il faut distinguer dans nos jugements et nos opinions le logique et le psychologique; qu'aucun rationaliste digne de ce nom ne considère la vérité comme inutile, ou comme au-dessus de l'obligation de se confirmer ou de se justifier; que ce n'est qu'en tant que la connaissance s'élève au-dessus de la vie, qu'elle devient connaissance; que les grands savants depuis Kepler et Galilée ont cru à la valeur absolue de la vérité scientifique (Itelson).

Le pragmatisme a bien une valeur du point de vue « psychogenetisch » mais non du point de vue « erkentnissphilosophisch » (Störring). Le pragmatisme ne se supprime-t-il pas comme système en niant la vérité comme telle? Comment expliquer la réussite constante des principes que nous tenons pour vrais à cause de leur réussite? Les pragmatistes pressés par les arguments et la vivacité de leurs adversaires, ont insisté sur les raisons qui motivent leur doctrine. Le pragmatisme, fait de la connaissance un problème. Ses adversaires suppriment simplement ce problème; il cherche comment la connaissance s'est développée de fonctions élémentaires psychologiques et biologiques. Le pragmatisme est une méthode générale, active, appliquée, dans la théorie de la vérité, aux actes du jugement, sa valeur est « Lebenswert » : c'est un « vitalistischer Moment », il est « ein Teil des Lebensvorganges » (Jerusalem). Le pragmatisme est important justement parce qu'il se rattache à un courant historique. Pour le juger il faut se rappeler des travaux qui ne sont pas assez connus en Allemagne, ceux de Poincaré, de Duhem, de Milhaud, etc. Ce sont les recherches sur la structure de la science qui en effet ont fondé le pragmatisme. Lorsqu'elle a perdu son caractère de divinité, il a bien fallu l'expliquer comme une chose construite de façon naturelle, c'est-à-dire en vue de certaines fins (Goldstein). La vérité vit, se développe, se fait. Le savant, depuis Ptolémée, est dans la voie du pragmatisme (Kozlowski). Il faut du reste distinguer plusieurs formes de pragmatisme selon le sens que l'on donne au mot vérité. Certains ramènent le vrai à l'utile, mais d'autres se contentent

de faire du succès un critérium de la vérité (Nelson). Objections et réponses jetées pêle-mêle avec beaucoup d'autres, au cours d'un vaste débat et qui donneront peut-être quelque idée du caractère animé et parfois aussi oscillant de la discussion.

*
* *

Il n'y a pas lieu de regretter, croyons-nous, qu'une partie du Congrès se soit ainsi spontanément orientée vers l'exposition et la discussion du pragmatisme; il faudrait regretter au contraire que, puisque la question était posée, elle n'ait pas été traitée avec plus d'ampleur encore, et plus de méthode; les débats pragmatistes ont été plus d'une fois morcelés par les nécessités de l'ordre du jour : d'où beaucoup de reprises et de redites. Mais nous ne nous plaindrons certes pas, pour notre compte, que les Congrès tendent à se fixer sur un petit nombre de questions; on n'y souffre que trop en général de pléthore et de dispersion.

Les séances générales étaient occupées par les rapports déjà signalés de Royce et de Boutroux; par un rapport de Windelband sur l'idée de loi, de Croce sur « l'Intuition pure et le caractère lyrique de l'art », de Maier sur David Friedrich Strauss, ce dernier à défaut de Lipps qui devait parler sur le concept de philosophie. Maier a esquissé avec vigueur le développement spirituel de Strauss et signalé avec justesse les influences romantiques qui ont agi sur ses débuts. Windelband, après avoir exposé à grands traits les origines de l'idée de loi telle que les Grecs ou les modernes l'ont comprise, s'est posé le problème de sa valeur. Par la notion de loi nous voulons atteindre non seulement le principe logique pour l'explication et la prévision, mais encore la cause réelle de la formation du particulier. L' « accident heureux » de l'ordre mis dans les représentations et de la constitution d'une expérience, n'est possible que parce que l'ordre est contenu dans l'être même des choses, encore que la forme sous laquelle nous l'extrayons des représentations ne soit jamais qu'une approximation de l'ordre réel. Ainsi la recherche des lois ne saurait avoir la prétention de comprendre la réalité sans reste, mais il est vrai que dans cette recherche une partie ou un aspect de la réalité forme l'objet de notre savoir. De même que la perception représente un extrait des possibilités de la sensation et que le concept représente un extrait des perceptions, une théorie est un extrait du donné. Toute théorie scientifique a heureusement le caractère d'un choix, et en ce sens son contenu n'exprime jamais le tout de la réalité. De cette manière toute connaissance de lois est un phénomène extrait de la plénitude de la réalité par le travail de l'intellect.

Rauh (L'idée d'expérience) a tracé les lignes générales d'une théorie sur l'expérience par laquelle il prétend généraliser les théories

courantes. La pensée n'est point différente des faits d'expérience que présente le monde réel. Il n'y a dans le monde idéal comme dans le monde réel que des images et des sentiments. La pensée est un certain sentiment : c'est le pressentiment d'images ou plus généralement de faits quelconques, distincts. Le monde idéal ou imaginaire est plus pauvre que le monde dit réel. Le monde mathématique est fait d'images particulièrement appauvries. Il s'impose au sentiment et à l'action du savant comme le monde réel, mais on en a plus vite fait le tour : c'est ce que l'on entend quand on dit qu'il est nécessaire. La logique, c'est la continuation des expériences une fois posées. Il n'y a donc pas de monde rationnel, d'une essence absolument différente de celle du monde dit réel. Une autre idée de Rauh, c'est que nous ne pouvons saisir, au moins dans l'état actuel de nos connaissances, d'expérience absolue, c'est-à-dire dont toutes les autres dépendent. Il y a des plans d'expérience.

Rey (L'*a priori* et l'expérience dans les méthodes scientifiques) : *A priori* signifiait jadis dans la métaphysique « nécessaire, universel, vérité éternelle » ; l'expérience étant par opposition relative, transitoire et contingente. Aujourd'hui, des travaux de Poincaré et de Duhem notamment, il ressort qu'au contraire *a priori* signifie décret arbitraire de l'esprit. Mais cet arbitraire a deux images bien différentes : ou il peut et doit reculer peu à peu devant les exigences nécessaires de l'expérience comme dans les théories physiques, ou bien il s'impose à titre définitif, bien que créé arbitrairemant par l'esprit dans les sciences mathématiques. D'où vient cette contradiction? Il semble qu'on puisse répondre : Toute science, après avoir formulé des idées qui sont des copies de l'expérience, construit en partant d'elles et à leur aide des idées qui sont des modèles (Taine). Ces idées modèles fondent en face de la science du réel, une science du possible, qui englobe le premier comme le tout englobe la partie. Cette science du possible se présente alors comme *a priori* et bien qu'arbitraire comme définitive. Les sciences très avancées, comme les mathématiques, ont ce caractère. Les autres cherchent à le prendre, et pour cela sont amenées à laisser tomber un grand nombre de constructions théoriques, avant d'atteindre une forme à peu près définitive.

Meyerson (la science et le réalisme naïf) réfute la pétition de principe renfermée dans les expressions « données positives, science positive ». On semble affirmer par là que la science peut être dégagée de toute métaphysique, de toute supposition sur la nature de la chose en soi. Or la science a pour point de départ le monde du sens commun ou du « réalisme naïf ». Le savant commence par croire à l'existence des objets comme n'importe quel homme. Il modifie cette image dans la suite, mais ce n'est pas pour retourner à la sensation pure qui a précédé la perception. Au contraire, il constitue de nouveaux objets de tous points semblables à ceux du sens commun. Tels sont ceux qui la science découvre à l'aide du microscope ou du télescope ou qu'elle

transforme; ainsi le soleil des astronomes, Descartes l'avait déjà remarqué, est entièrement différent de la petite tache lumineuse qui constitue notre sensation immédiate. D'autres concepts encore créés par la science, tels ceux de masse, de force, d'énergie, ressemblent aux objets du sens commun; le trait le plus caractéristique de ces derniers, la perdurabilité, se trouve même ici porté à l'absolu. D'ailleurs le monde de la sensation immédiate ne peut être que purement qualificatif. Les considérations de quantités dépendent de la constitution d'un monde d'objets, c'est-à-dire du sens commun. Or la science continue l'œuvre du sens commun en introduisant la quantité là où ce dernier l'ignore. La science ne fait jamais que substituer un objet à un autre objet. Si on s'interdit toute théorie, la réalité de sens commun reste debout. La science n'est donc aucunement conforme au schéma d'Auguste Comte et le positivisme, comme l'a bien vu Hartmann, n'est qu'un réalisme naïf à peine déguisé.

Le problème de l' « Implication et de la Dissociation des notions » que Brunschwicg a traité, est posé nettement par l'évolution des sciences mathématiques au cours du XIXe siècle. Il s'est établi des séparations profondes dans des notions autrefois réputées simples. espace, intuition, logique. De là une conception générale où la dissociation critique et définitive se substitue à l'analyse, considérée comme opération provisoire et auxiliaire entre deux synthèses. Dans la philosophie comme dans la science, il y a des ruptures inséparables. Telle est, dans la vie religieuse, la dissociation progressive de la lettre et de l'esprit.

Winter (Du rôle de la philosophie dans la découverte scientifique) constate que la philosophie sous la forme métaphysique, ou sous la forme d'une critique de la connaissance (Kant) ne joue plus aucun rôle dans l'organisation de la science positive : seule la pensée philosophique qui naît au contact des réalités scientifiques (Thèse de Riemann sur les *Hypothèses qui servent de base à la géométrie*, travaux de Cantor, de Hilbert) ont une action efficace. Le point de contact précis entre la science et la philosophie est dans les problèmes (tangente, quadrature, théorème sur les séries trigonométriques) qui exigent la mise en œuvre de principes et de méthodes nouvelles, à la différence des nombreux problèmes que l'on peut résoudre par de simples artifices de calcul à l'aide des méthodes existantes. Déterminer des principes qui seront la base de nouvelles méthodes, tel est le rôle scientifique de la philosophie. L'auteur prend comme exemple pour sa démonstration la *Théorie générale des Fonctions* de Du Bois Reymond. La deuxième communication porte sur les rapports de l'intuition et de la pensée mathématique.

Couturat expose une application de la logique au problème de la langue internationale. Cette application résulte du principe d'univocité mis en lumière par Ostwald : une langue étant un système de signes, il doit y avoir une correspondance univoque entre les signes et les

idées. Appliqué à la dérivation, ce principe a pour conséquence la réversibilité des dérivations. Tout élément d'idée étant représenté par un élément de mot, une dérivation (c'est-à-dire une relation d'idées) doit s'exprimer par l'adjonction ou la suppression d'un élément du mot (préfixe ou suffixe). Par exemple si pour dériver d'un adjectif le nom de la qualité abstraite on a besoin du suffixe *es* (racine du verbe être : *bel-es-o*, beauté) on doit inversement employer un suffixe (*oz*) pour dériver du nom d'une qualité l'adjectif correspondant : *Kuraj-oz-a* courageux. En appliquant ces règles logiques très simples à la langue internationale on lui confère une richesse et une précision inconnue à nos langues, où le même affixe a plusieurs sens, et où la même relation s'exprime par divers affixes. Cette logique n'est autre que la logique immanente qui régit imparfaitement nos langues et elle est conforme au sentiment linguistique des peuples européens.

Benrubi (*Leben und Metaphysik*) essaie de montrer que la métaphysique est une connaissance de toute autre espèce que les sciences particulières. Le concept de « Philosophie scientifique » est ou tautologique ou contradictoire. Le monde des phénomènes n'est que l'expression d'un processus vital qui s'accomplit dans sa profondeur. La tâche de la métaphysique est de saisir cette réalité, non par le pur entendement, mais par le sens total de la vie, la sympathie universelle. Il suit de là que la métaphysique est toujours en devenir, qu'elle est l'intuition de la vie, et qu'elle est une éthique au sens le plus élevé du mot, appelant l'humanité à prendre sa part de l'évolution cosmique

Mentionnons encore Enriques (Sul principio di ragione sufficiente), Driesch (Uber den Begriff Natur) et Baratono (Sul neo-vitalismo), Hönigswald (Logische und erkenntisstheoretische Elemente in dem Kritischen Problem der Geometrie).

La section d'histoire de la philosophie a reçu une importante communication de Xavier Léon : Fichte et la loge Royal York à Berlin. Il s'appuie sur de nombreux documents ignorés ou inédits pour définir exactement les rapports de Fichte avec la franc-maçonnerie allemande; les idées de Fichte ne lui doivent rien, mais il a considéré un moment la maçonnerie comme un instrument possible de diffusion de sa philosophie.

Delbos (La notion de Substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza) établit que ce n'est point la définition de la substance, originairement admise par Spinoza, qui a engendré dans le système spinoziste la thèse de l'unité de substance : car cette définition, intimement liée à la notion de l'attribut, aboutirait logiquement à une conception pluraliste plutôt que moniste; c'est la définition de Dieu entendu comme l'être qui comprend en lui une infinité d'attributs; car cette définition, exactement interprétée, fait de Dieu dès l'abord le principe qui unit en lui tous les genres d'être et qui les con-

vertit, de substances distinctes qu'ils étaient en attributs d'un même sujet. Si l'idée de Spinosa, d'après laquelle pour tout attribut il ne peut y avoir qu'un sujet unique, ne s'oppose pas logiquement à la thèse selon laquelle il peut y avoir un sujet unique de tous les attributs, il n'en reste pas moins une hétérogénéité entre la notion première de la substance qui n'est infinie qu'en son genre, c'est-à-dire qui est caractérisée seulement par l'attribut dont elle est la réalisation, et la notion de Dieu, substance absolument infinie, c'est-à-dire embrassant en elle, sous le nom d'attribut, des essences diverses dont chacune, conçue sans le secours d'aucune autre, pouvait prétendre à la réalité d'une substance.

Assagioli (Hamann e Emerson. Alcune curiose coïncidenze fra le loro idee) montre par des citations variées la coïncidence de pensée entre Hamann et Emerson : comment tous deux accordent plus de valeur à la connaissance intuitive qu'à la connaissance rationnelle, comment ils affirment l'existence de relations étroites entre le sentiment et la connaissance, leurs conceptions symboliques et transcendantes de la nature, de l'histoire et du langage, l'optimisme. Pourtant les diversités psychologiques qui existent entre ces deux penseurs sont frappantes : il est donc vain de chercher l'origine des plus hautes conceptions philosophiques dans les traits psychologiques personnels de ceux qui les expriment, d'expliquer le général par le particulier, l'esprit par des influences extérieures et accidentelles. Répondant à une question d'Imelmann, l'auteur nie toute influence historique directe de Hamann sur Emerson.

Calderon (Les courants philosophiques dans l'Amérique latine) rapporte que c'est la philosophie française surtout avec Comte, Fouillée et Guyau qui a eu la plus grande influence dans les Républiques latines. L'évolutionnisme de Spencer et Nietzsche y ont suscité des imitations. Les idées philosophiques qui se sont imposées dans l'Amérique latine ont eu généralement un côté social prédominant. C'est une sorte de pragmatisme, de pensée utile à la vie. La marche vers l'idéalisme est le trait récent de la spéculation : la philosophie de Boutroux et celle de Bergson y dominent.

Van Biéma (Le germe de l'antinomie kantienne chez Leibniz) établit que si les antinomies kantiennes constituent une preuve par l'absurde de l'idéalisme transcendental, on trouve chez Leibniz une preuve par l'absurde analogue et inverse. Si l'espace et le temps sont des intuitions, dit Leibniz, l'esprit aboutit nécessairement à des absurdités, donc l'espace et le temps ne sont que des relations. Ainsi les deux philosophes considèrent comme déjà démontrées les majeures dont ils ont besoin, à savoir : Leibniz le caractère absolu du monde ; Kant, le caractère intuitif de l'espace et du temps. Ce que ces raisonnements mettent surtout en évidence, c'est la liaison de l'intuitivité de l'espace et de la subjectivité du monde de l'expérience. Leibniz ne développe pas l'antinomie dont on peut découvrir le germe dans

ses raisonnements, parce qu'il y voit la conséquence d'erreurs individuelles et non du conflit des facultés humaines.

Mentionnons encore Lasson (Die Nichomachische Ethik), Karmin (Jules Barni und seine Verdienste für die Ausbreitung der deutschen Philosophie in Frankreich), Tumarkin (Das kritische Problem in den vorkritischen werken Kants), Schmidt (Schopenhauers Beziehungen zur Mystik), Stroh (Cartesius in Schweden).

Les psychologues n'étaient pas très abondamment représentés. Munsterberg, qui présidait la section, a tenu à constater à la première séance que les Congrès annuels de psychologie (le dernier à Francfort, le prochain à Genève) éloignaient beaucoup de psychologues du Congrès de philosophie, et à affirmer l'union nécessaire de la psychologie et de la philosophie et la légitimité d'une section psychologique dans le Congrès de philosophie. Que la psychologie en Allemagne ne perde point contact avec la philosophie générale, c'est ce que prouvent des exemples illustres et nombreux que nous n'avons pas besoin de citer par le menu. Ebbinghans, qui n'a point parlé pour son compte, a montré par son intervention dans la discussion qui a suivi le rapport de Windelband, l'intérêt particulier qu'un psychologue peut apporter à des discussions philosophiques.

Si le temps l'avait permis, si les sujets avaient été moins bigarrés, le mémoire de Külpe (Ein Beitrag zur Gefühllehre) aurait pu fournir le thème d'une étude attentive et prolongée. Külpe a posé à nouveau le problème de la mémoire affective, sur la base de nouvelles expériences : les sentiments laissent-ils des traces, des images? La question est de celles qui préoccupent actuellement les psychologues des différents pays. La discussion qui s'était vigoureusement ouverte avec Ebbinghaus a malheureusement été vite interrompue. Hellpach a présenté d'intéressantes remarques sur la logique de la pathologie. Bovet a parlé sur la logique et la psychologie du jugement (à propos des travaux de l'école de Würzbourg).

Parmi les communications relatives à la morale et à la sociologie nous citerons celle de Simiand (La méthode positive en science économique). La méthode positive appliquée à l'économie exclut toute la part normative et pratique des travaux économiques actuels; elle ébranle la position la plus vigoureuse et la plus défendable que puisse prendre l'économique pure. L'auteur montre sur des exemples précis que ses théories n'expliquent pas et ne peuvent pas expliquer la réalité économique, parce qu'en dernière analyse elles en méconnaissent la nature essentielle qui est d'être une réalité sociale. La tendance de méthode indiquée dans cet exposé a une importance aussi grande et parallèle dans diverses autres catégories de phénomènes sociaux (religieux, juridiques, moraux).

La section de « Religionsphilosophie » n'a attiré qu'un petit nombre de communications tout à fait disproportionné avec l'importance que les travaux de cette nature ont pris depuis une vingtaine d'années :

c'est ici qu'il était le plus visible qu'un Congrès international ne saurait être considéré comme l'image exacte et complète du travail qui se fait dans les divers pays. Belot avait envoyé une note sur la « triple origine de l'idée de Dieu », note qui n'a pu être lue. Visconti a parlé sur la nature et les limites de l'individualisme religieux. Delacroix a présenté une note sur « Christianisme et mysticisme ». Se référant à un travail antérieur il a défini exactement le rôle que joue l'extase dans la mystique catholique. D'où vient alors la notion que les mystiques chrétiens se font de l'extase? On voit qu'ils tendent à en éliminer toutes images distinctes et précises, visions, inspirations prophétiques, etc., à la différence de nombreuses sectes ou écoles religieuses qui y cherchent la communication avec un dieu ou des dieux qui les renseignent et les pourvoient de connaissances et de dons utiles (divination intuitive, etc.). L'élément auquel les mystiques chrétiens ramènent l'extase, c'est la contemplation confuse, l'aperception sans image du divin, l'intuition. Or on peut établir historiquement que cette notion de l'extase s'est constituée dans l'école néoplatonicienne, qu'elle forme la substance de la doctrine de l'Aréopagite, et que c'est par lui qu'elle a pris origine et autorité dans le christianisme; les phénomènes chrétiens (glossolalie, prophétie extatique), les documents et les textes (montanisme, gnose, école chrétienne d'Alexandrie, patristique) n'offrent rien de comparable. L'auteur fait l'analyse de ces documents et tire des faits qu'il établit des conséquences psychologiques et historiques.

*
* *

Il ne faut pas chercher dans un congrès international l'image exacte et complète de la philosophie contemporaine; ni dans le compte rendu d'un congrès l'image exacte et complète de ce congrès : dans le tumulte de communications si diverses et dont beaucoup sont simultanées il est impossible que bien des choses importantes n'échappent pas à l'observateur. Un journal qu'on nous avait annoncé et qui n'a point encore paru, qui doit contenir un extrait des communications, les différentes revues qui les publieront peu à peu, et plus tard le volume du Congrès viendront rectifier et compléter.

A l'occasion du Congrès, la librairie Weiss, de Heidelberg, avait organisé dans une salle de l'Université une exposition de la littérature philosophique depuis le Congrès de Genève, c'est-à-dire depuis 1904 et remis aux congressites le catalogue de cette exposition. De même il avait été dressé, pour être distribué aux congressites une bibliographie complète de la philosophie italienne.

Ce sont des idées intéressantes et utiles : les congrès de psychologie, comme ceux les sciences expérimentales ont leur exposition d'appareils; comme le dit fort bien la circulaire du prochain congrès psycho-

logique, l'examen et la démonstration de ces appareils constitue « un genre de communication qui ne peut que difficilement et très imparfaitement se faire par l'intermédiaire des ouvrages imprimés, tandis qu'ils rentrent admirablement dans le rôle d'un congrès. » De même l'exposition et l'examen direct d'ouvrages que l'on n'a guère l'occasion de voir, à moins de les faire venir, a rendu à beaucoup de réels services. Malheureusement les éditeurs étrangers se sont montrés très modestes. Les travaux allemands s'étalaient sur de longues tables; une petite table supportait humblement un vingtième peut-être de la production française; les Français présents n'étaient pas très fiers qu'on pût croire que c'était tout.

Beaucoup sentaient à la fin du Congrès une sorte de trouble et de désarroi, qui signifie pour qui l'analyse la nécessité de modifier les congrès futurs. Je crois qu'il était difficile de mieux organiser sur le type traditionnel que n'a fait Heidelberg. Mais est-il nécessaire de maintenir pour l'avenir le type traditionnel? de différents côtés on se pose cette question. Je vois dans la *Circulaire n° 1 du VI*^e *Congrès international de psychologie* d'excellentes remarques, applicables aux congrès de philosophie : « Aujourd'hui que les périodiques scientifiques se sont tellement multipliés et offrent les plus grandes facilités de publication à tout travail de quelque valeur, le vrai but d'un congrès international ne saurait pas être la lecture forcément écourtée et hâtive d'innombrables communications isolées sur les sujets les plus disparates, mais serait bien plutôt de permettre l'étude et la discussion, un peu appprofondies, d'un choix restreint de questions particulièrement intéressantes ou vitales. Notre premier désir est donc de mettre à l'ordre du jour du Congrès certaines questions d'actualité, sur lesquelles seraient présentés des rapports et contre-rapports, qui devraient être publiés d'avance afin que les personnes se proposant d'assister au Congrès puissent préparer leurs objections ou leurs communications sur ces thèmes de discussion. » En d'autres termes, il faudrait restreindre la contribution individuelle, qui trouverait facilement ailleurs où s'exprimer, au profit du travail centralisé et organisé. Je vois bien les objections et la plus grave de toutes qui est d'ordre économique : beaucoup sont attirés au congrès par leur communication; y viendraient-ils sans elle? Mais réciproquement beaucoup vont au congrès qui se croient tenus à cause de cela à une communication dont ils se passeraient fort bien et qui préféreraient prendre part à des discussions approfondies sur des sujets généraux et actuels : la difficulté sera de choisir les sujets de manière qu'ils attirent et fassent recette : mais le succès de la discussion pragmatiste prouve que ce n'est pas impossible.

C'est sans doute imposer une grosse responsabilité aux commissions d'organisation que de leur demander de diriger davantage et de ne pas se borner à mettre en ordre ce qu'elles reçoivent : il est délicat de provoquer des communications, de solliciter des présences et des con

cours, et en même temps de repousser des offres et de décourager les bonnes volontés. Le public des congrès philosophiques est-il assez stable, assez identique à lui-même de congrès à congrès, pour que la commissions d'organisation puisse dans son œuvre de préparation escompter à l'avance l'assentiment du congrès futur? Il est vrai qu'elle peut s'appuyer sur la Commission permanente internationale, et d'autre part, par voie de circulaire, solliciter longtemps à l'avance l'avis des congressistes futurs, et leur soumettre des projets. Je ne crois pas, une fois encore, qu'il y ait là d'obstacle insurmontable.

Quoi qu'il en soit on sent le besoin de donner aux congrès plus d'utilité. Les présidents de congrès ne manquent point dans leurs discours d'ouverture de faire valoir les relations personnelles qui se nouent et l'importance de connaître les gens qu'on lit : on nous a cette fois encore rappelé combien les « traits personnels » peuvent nous faire pénétrer dans l'intelligence des écrits. C'est vrai sans doute, et ces rendez-vous internationaux ne sont pas sans charme social, mais il en faut tirer, outre cela, tout ce qu'il peuvent rendre intellectuellement.

Peut-être aussi, mais ceci est encore plus délicat, serait-il possible de faire jouer à la Commission internationale permanente un rôle plus utile et plus continu ; ne pourrait-elle assurer certains services internationaux et constants, celui de la bibliographie par exemple (on en parlait au congrès)? Ne pourrait-on pas voir dans cette commission l'embryon d'un organe de centralisation et d'information préposé à un service international et durable?

Nous arrêtons ici ces réflexions, que d'autres ont faites en même temps que nous, et nous les soumettons au comité d'organisation du prochain Congrès : nous avons dit qu'il aurait lieu en 1911 (on l'a avancé d'une année pour éviter que, cette fois encore, il concordât avec le congrès des mathématiciens (ce qui prive la section de Philosophie scientifique de concours précieux) à Bologne, sous la présidence du professeur Enriques.

H. Delacroix.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

A. Chide. — Le mobilisme moderne. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 292 p., Paris, F. Alcan, 1908.

La mentalité des anciens Grecs nous anime encore, dit M. Chide; les problèmes qu'ils examinaient sont encore actuels pour nous, qui avons hérité de la philosophie élaborée autour des Sophistes et de Socrate. Et même « le plus vivant de tous les problèmes présents est sans doute celui de l'Un et du Multiple, tel que Zénon d'Élée le formula pour la première fois. » Nous voudrions en vain, paraît-il, l'éliminer ou le présenter en d'autres termes. M. Chide ne semble pas très éloigné d'admettre qu'il est cependant assez artificiel, et qu'il disparaîtra peut-être un jour. Il n'en a pas moins jugé bon de la reprendre sous sa forme actuelle, et de mettre en opposition sinon l'Un et le Multiple, du moins les partisans de l'Un, de la logification monistique et immuable de l'univers et leurs adversaires, défenseurs du Multiple, de la logification pluralitaire et mobile, qui prennent l'offensive après avoir été contenus bien longtemps et déchaînent contre les ratiocinations frêles de l'éliatisme les vagues énormes du réel.

Après une introduction où M. Chide pose la question dans sa généralité et indique ses tendances, deux livres nous exposent l'histoire et l'évolution des idées, le premier s'occupe de l'Un et de l'Immuable, le second du mouvement. Et je ne puis mieux faire pour résumer le premier que d'emprunter quelques lignes au début du second : « J'ai dit tout d'abord, écrit M. Chide, le développement qu'éclaire une lumière surnaturelle — et qui devient étrangement ténébreux et cahotant, si on souffle dessus — de l'Un et de l'Immuable, tels qu'ils se sont définis peu à peu dans le dogme. Puis l'histoire hagarde du rationalisme, qui de l'Un et de l'Immuable retient le tout, mais le transpose — avec défiance à l'origine, ensuite parmi des sursauts d'orgueil qui effarent — dans le Moi... A l'heure présente, le pragmatisme a envahi les deux domaines de la théologie comme du rationalisme. Les âmes, de plus en plus, se refusent à croire à cette intelligibilité transcendante, qui, depuis l'analyse de Kant, est destinée à échapper à tout jamais aux prises de notre intelligence. Et la révélation, à laquelle elles s'attachaient autrefois leur semble une lueur bien trouble. Aussi, ne pouvant s'arracher complètement à cet ordre que nulle formule intellectualiste ne réussit à rendre, se contentent-elles de le *vivre*, suivant la doctrine courante. L'Intelligibilité est devenue immanente. Elle nous ordonne par le dedans et non par le dehors comme jadis, sans que nous puissions la définir. Mais on sent aux attaques passionnées que dirigent contre le pragmatisme les derniers

intellectualistes que cet ordre d'intellection, sitôt devenu un ordre d'action, se dérobe dès qu'on le transpose de Dieu en l'homme... C'est que l'Un et l'Immuable, qui si longtemps s'imposèrent, sont débordés présentement par la multiplicité et le mouvement. Et le pragmatisme qui a essayé de les sauver en inventant la méthode d'immanence est gagné lui-même par la contingence. Et les adversaires que Zénon d'Elée croyait avoir vaincus à jamais par sa dialectique subtile ont repris de nos jours une vigueur inattendue. »

Le rationalisme et la théologie sont à peu près semblables pour M. Chide, et le pragmatisme lui-même, on l'a vu, leur reste bien apparenté. Aussi n'a-t-il ni admiration ni pitié pour les prétendues crises qui ont amené Jouffroy ou Schérer des croyances religieuses à leurs croyances philosophiques.

Mais trois idées, nées à des moments divers, et qui ont marché pendant le dernier siècle, ont réagi contre l'Un et l'Immuable. Le multiple ne veut plus s'unifier dans les concepts de la rationalité après avoir brisé ceux du catholicisme, le mouvement « refuse de se soumettre aux rigidités de jadis. Ces trois idées se sont entrechoquées à l'heure présente, et ont, par là, produit dans les cerveaux un bouleversement plus grave que l'embrouillé 89, où la raison laïque, aux lieu et place de la raison théologique dont elle était tout au plus la grimace, se dressa, idole nouvelle, sur les places publiques. Comme il faut, ajoute l'auteur, donner des noms à des choses aussi fluides pourtant que les idées, je les appellerai hégélienne, darwinienne, bergsonienne, quoiqu'elles aient précédé les trois philosophes disparates Hegel, Darwin, M. Bergson et que leur portée dépasse peut-être de beaucoup ce qu'ils ont prétendu exprimer. »

L'idée hégélienne a introduit le mouvement au sein de l'univers, elle opposa une conception dynamique à une conception statique. Mais l'hégélianisme se mue bientôt en réalisme. Dans la tradition platonicienne, la finalité était à l'origine des choses, l'hégélianisme la met au terme, *in fieri* si l'on veut, mais l'évolution est néanmoins dirigée dans un ensemble par une pensée qui se forme en vertu d'une nécessité immanente et absolue. Cela doit suffire aux partisans de l'Immuable.

Si l'idée hégélienne se rattache à l'esprit réaliste du moyen âge à qui le mouvement a été révélé, l'esprit nominaliste du moyen âge créera l'idée darwinienne, « qui avec Haeckel et nos monistes actuels englobera dans une logique profonde, effarante d'abstraction, d'où la rationalité même est évidée, mais qui n'en demeure pas moins l'Immuable, l'illogisme mis en lumière par la perpétuelle transmutation des espèces ». Et la religion protestera encore, mais la science rationaliste, « d'abord surprise par le triomphe de l'incohérence, de la progression et de la régression qui s'entremêlent au jeu du mécanisme universel, se ressaisira et unifiera, dans le concept d'une nature, sans raison mais une — et cela lui suffit — la multiplicité un instant

déchaînée... » La multiplicité et l'illogisme qui triomphent un moment avec Darwin se réduisent chez son successeur Hæckel, par exemple, « à une logique d'autant plus formidable qu'elle ne donne pas ses raisons comme celle de Hégel, sort des entrailles de l'absurde et gouverne uniquement *parce qu'elle est* ». Et le nominalisme, « par l'excès même de la victoire, abdique entre les mains du monisme, forme présente du réalisme, le plus rigoureux qu'on ait vu jamais... Le déroulement analytique de la substance de Spinoza n'est pas plus rigide que le déroulement synthétique de la matière de Hæckel. »

Enfin, une troisième fois, avec le bergsonisme, et pour toujours il faut l'espérer, Protée s'est arraché aux prises de l'Un, aux concepts qui l'enserraient. Et le réel, perçu directement dans l'intuition et non plus à travers des catégories falsifiées, s'est montré ce qu'il est, *le devenir*, en dehors de toute logique rationnelle ou non... » Toute réalité est dans le mouvement. Ce mouvement a été longtemps empêché dans l'immuable théologique au rationaliste, asservi aux concepts fixes de l'hégélianisme, aux concepts flottants du transformisme darwinien ou spencérien. « Mais voici les bergsoniens qui viennent rendre à l'éternel opprimé de toutes les théologies et de tous les rationalismes la merveilleuse liberté par qui il est défini. Plus de concept où l'Un tyrannise et enrôle, de gré ou de force, le multiple, plus de distinctions logiques par qui s'isolent les individualités farouches. Tout cela est la croûte qui cacha si longtemps le réel. Le fond des choses est de la flamme, de la liberté qui s'éblouit, dès qu'elle apparaît sous le soleil, au sortir de tant de ténèbres. Les concepts, les formules dans lesquelles l'immobilisme de l'orthodoxie, puis les rébellions timides de l'hégélianisme et du darwinisme ont essayé de fixer la redoutable essence, volent en éclats. Tout s'étreint, se pénètre et se métamorphose. Protée est Dieu. »

Une conclusion achève l'ouvrage. La cause du mouvement est gagnée. « L'Immuable, jadis au cœur du monde, devient pour la science moderne, une simple illusion due à des catégories viciées par la base. » Et M. Chide, après avoir raillé la « Nuit » fameuse où Jouffroy crut perdre ses croyances, nous raconte à son tour, — un peu imprudemment peut-être — la nuit où il a vu se disloquer sa croyance rationaliste. Ce n'est plus une nuit de décembre dans une chambre étroite et nue, c'est une nuit de printemps sur la mer près de Carthage. « L'axe de ma pensée, que je supposais la Raison universelle, vacilla. Les orbes, tordus jusque-là autour du thyrse, s'arrachaient à ma loi. J'essayais de les retenir et malgré mes efforts, ils s'enflaient » s'épandaient en dehors de moi qui étais la raison... Je tremblai, évoquant les escaliers que Piranesi, en ses planches mystérieuses, fait tournoyer et ployer éperdûment dans les infinis d'ombre... J'eus la sensation très nette de ce qui n'est plus ordonné, de ce qui est hors des catégories et qui subsiste néanmoins, mieux peut-être que dans l'ordre. Les actes vagues, irréductibles à toute loi, de splen-

deur miraculeuse, flottaient en moi, hors de moi, je ne sais au juste, des actes qui s'élargissaient dans la nuit en spirales, comme les escaliers de torture sans axe, seulement la détresse de l'arythmie était ici muée en joie. »

Et M. Chide nous fait sa profession de foi, et il me semble qu'il garde encore quelque rationalisme et qu'il ne soit pas tout à fait dégagé, sinon de l'Un, au moins de l'Immuable. « Je crois, dit-il, à une loi subtile qui remplit les mondes, un foyer qui les anime, bouillonne et flamboie en eux, qui tour à tour s'allume et s'éteint et fait de tout le réel quelque chose d'infiniment complexe, d'ardent et d'inaccessible à nos pauvres sens... Et je crois, au cœur de cet univers merveilleusement protéen, à des choses qui restent immuables bien que subtiles, à des flammes vivantes dans les divers ordres, à des orbes distincts quoique subordonnés qui s'évasent vers l'infini, vont de l'inorganique à la pensée, plus dilatés sans cesse; je crois à des lois qui brûlent et devant lesquelles notre orgueil doit reculer comme un démon roussi sur la fournaise. »

Le livre de M. Chide a de grandes qualités, une entre autres que l'on est d'autant plus heureux de trouver dans un livre de philosophie qu'elle est assez souvent absente de ce genre de production, il est très vivant. Il n'est ni commun, ni froid. Que cette animation un peu fougueuse l'entraîne à quelque irrespect, cela n'est peut-être pas très regrettable, même quand cet irrespect semble mal placé. Peut-être encore l'ouvrage de M. Chide est-il plus animé que minutieusement exact ou que très rigoureusement logique. Il n'en reste pas moins intéressant et curieux avec de belles envolées, d'ingénieuses ou fortes considérations. Ajoutons que le livre de M. Chide est clair, et assez agréablement construit. Je veux dire que les diverses parties en sont distinctes sans être trop isolées l'une de l'autre. Les idées posées dès le début du livre y circulent sans cesse, l'éclairent et le réchauffent jusqu'à la fin, et en font quelque chose d' « un », sinon d' « immuable ».

Quant au fond de la question, je ne le discuterai pas ici. Je crois bien que les métaphysiques en général, prennent beaucoup de détour, et emploient de subtiles complications pour nous faire admettre quelques idées assez simples en somme, qu'elles enveloppent dans un nuage d'assertions inutiles ou peu acceptables. Mais c'est ainsi qu'elles peuvent arriver à pénétrer les esprits, qui ne les aimeraient guère et ne les apercevraient même pas, si elles se réduisaient à ce qu'elles ont de solide et de durable. Les idées qu'elles feront vivre ou revivre ont été souvent trop méconnues ou ignorées. Il est bon qu'elles existent. On les critiquera plus tard, elles se désagrégeront et laisseront à la pensée future ce qu'elle en voudra garder. Je crois que quelques analyses assez simples permettraient déjà d'éprouver la valeur des idées qui les composent. Mais l'analyse critique, l'analyse idéologique surtout n'est guère à la mode pour le moment.

Fr. Paulhan.

II. — Psychologie.

Émile Boirac. — La psychologie inconnue. *Introduction et contribution à l'étude expérimentale des sciences psychiques.* Paris, F. Alcan, in-8°, 396 p.

Sans s'arrêter à tous les détails de la classification proposée par l'auteur, on peut accepter avec lui la division des phénomènes psychiques en trois grandes catégories : les phénomènes *hypnoïdes*, les phénomènes *magnétoïdes* ou *électroïdes* et les phénomènes *spiritoïdes*. Or si les faits de la première de ces catégories font partie de ce que M. le professeur Grasset appelle l'*occultisme d'hier* qui est déjà presque de la science d'aujourd'hui, il est loin d'en être de même de ceux des deux catégories suivantes qui attendent encore leur traitement scientifique, objectif, impartial, également éloigné de l'enthousiasme irraisonné et du scepticisme railleur.

C'est à l'étude des phénomènes magnétoïdes et des phénomènes spiritoïdes, des premiers surtout, qu'est consacrée la plus grande partie du livre de M. Boirac. Se rendant toutefois compte du discrédit dont ces phénomènes jouissent auprès de la plupart de nos contemporains, auprès des représentants de ce qu'il appelle « la science officielle », il a cru utile, et c'est là ce qui distingue son livre de tant d'autres consacrés à l'étude des phénomènes psychiques, de fournir une justification philosophique de cette étude. Aussi insiste-t-il d'abord sur le caractère purement utilitaire des connaissances qui nous sont fournies par nos sens, en montrant que les connaissances utiles ne représentent pas toutes les connaissances possibles dont beaucoup nous échappent précisément parce qu'elles sont pour le moment dépourvues de tout intérêt pratique. Il se livre ensuite à une analyse assez ingénieuse du principe de la causalité, en opposant aux trois tables de Bacon (table de présence, table d'absence et table de degrés) et aux trois méthodes de Stuart Mill (méthode de concordance, méthode de différence et des résidus et méthode des variations concomitantes), tables et méthodes qui n'ont toute leur vérité et toute leur valeur que dans des « sciences plus simples », les trois principes de l'interdépendance des causes, de l'interférence des causes et de l'intersuppléance des causes (ce que Mill appelle la *pluralité des causes*) sans lesquels il serait impossible d'aboutir à une explication satisfaisante des phénomènes plus compliqués de la biologie, de la psychologie, des sciences sociales.

Un effet peut être la résultante de l'action concomittante de plusieurs causes, il peut être annulé au contraire par l'intervention des causes antagonistes, il peut enfin se produire à la suite de l'action indépendante de plusieurs causes différentes : tels sont les principes dont on doit s'inspirer lorsqu'on aborde l'étude de phénomènes aussi complexes que les phénomènes psychiques.

M. Boirac en fait une première application à l'explication des phénomènes hypnoïdes, lorsqu'il s'agit de se prononcer entre la théorie de l'hypnotisme qui est, comme on sait, celle de l'école de Paris, et la théorie de la suggestion pure et simple professée par l'école de Nancy. Il croit, et avec juste raison, que l'hypnotisme et la suggestion sont des causes à la fois interdépendantes et intersuppléantes des phénomènes hypnoïdes, chacun pouvant « suffire séparément à produire tous les effets produits par l'autre, bien qu'on les rencontre presque toujours jointes et combinées, à savoir l'action suggestive et l'action hypnotique, l'une d'ordre physiologique, l'autre d'ordre mental. »

Mais, ajoute aussitôt l'auteur, « il n'est nullement absurde de supposer que les effets produits par ces deux causes puissent l'être encore par une troisième ». Cette troisième cause, c'est le magnétisme animal, à la défense duquel est consacrée la plus grande partie de l'ouvrage de M. Boirac. Nous n'allons pas citer toutes les expériences auxquelles l'auteur s'est livré à ce sujet, disons seulement que la conclusion qui lui semble se dégager de ses expériences est qu'il existe « une force de nature encore inconnue, mais certainement analogue aux forces électriques et magnétiques, rayonnée par le système nerveux », indépendante de la suggestion et de l'hypnotisme, susceptible même de contrarier les effets de l'une et de l'autre, de simuler ces effets. « Il peut y avoir suggestion sans mesmérisme et mesmérisme sans suggestion; bien mieux il peut y avoir un pseudo-mesmérisme qui n'est que de la suggestion et aussi une pseudo-suggestion qui n'est que du mesmérisme; enfin il peut y avoir à la fois et indivisiblement du mesmérisme et de la suggestion, du mesmérisme suggestif ou, si l'on aime mieux, de la suggestion mesmérique. »

Il faut rendre cette justice à M. Boirac qu'il ne procède, dans la définition et la détermination de cette cause, qu'avec la plus extrême prudence. S'en tenant au schéma de Claude Bernard qui place l'hypothèse entre l'observation qui la précède et l'expérimentation qui la suit et est destinée à en montrer le bien fondé, il ne propose l'hypothèse du magnétisme animal qu'à titre provisoire, que comme une simple idée suggérée par un certain nombre d'observations d'action à distance ou *télépsychiques* et n'ayant d'autre ambition que de donner une orientation aux recherches futures.

Ces recherches auront donc à montrer s'il existe vraiment une « force psychique » susceptible de rayonnement, conductible, si « l'agent qui anime nos nerfs et conduit au cerveau les impressions sensitives en même temps qu'il conduit à la périphérie les impulsions motrices est aussi celui qui, s'extériorisant hors du système nerveux, sert de véhicule et d'instrument à l'influence magnétique exercée par un individu sur un autre », si « l'action par laquelle mon cerveau qui remue mon bras est au fond de nature identique à l'action par laquelle il remuerait le bras d'une autre personne », si la force

nerveuse possède vraiment cette sorte de *plasticité* qui lui permet « de subir docilement toutes les impressions qui lui viennent soit du dedans, et c'est alors la suggestion ou pour mieux dire l'auto-suggestion, soit du dehors, et c'est alors le mesmérisme, soit simple, soit compliqué de télépathie improprement nommée suggestion mentale ».

En attendant que les recherches dans ce domaine soient entreprises sur une vaste échelle, en attendant que l'étude des faits psychiques sorte de la phase de l'observation pure et simple pour entrer résolument dans celle de l'expérimentation guidée par une idée directrice, que ce soit celle du magnétisme animal, ou une autre, nous ne pouvons que rendre justice une fois de plus à l'esprit vraiment scientifique avec lequel M. Boirac traite ces questions si délicates et si controversées et signaler en terminant la classification ingénieuse des êtres humains au point de vue du magnétisme animal en : 1° opérateurs ou actifs ou rayonnants; 2° neutres ou non-rayonnants et conducteurs, et 3° sujets, ou passifs, non-rayonnants et non-conducteurs et isolants, classification à laquelle, dit--il, on peut ajouter une quatrième subdivision comprenant les sujets *à la fois* rayonnants et isolateurs et représentée par les *médiums* à effets physiques (Eusapia Paladino, etc.).

Dr S. JANKELEWITCH

III. — Histoire de la philosophie.

M. Dugard. — RALPH WALDO EMERSON : SA VIE ET SON ŒUVRE. — In-8 raisin de 420 pages, Armand Colin.

Voici enfin un livre, et un bon livre, sur cet Emerson dont l'œuvre nous reste encore, en dépit de quelques articles et de nombre d'allusions, si peu connue. Ne demandons point pourtant à cet ouvrage autre chose que ce qu'il nous apporte : ce n'est pas une explication, mais un exposé. Il se propose de nous retracer, aussi fidèlement et aussi complètement que possible, la physionomie d'Emerson et surtout sa pensée. Tous ceux qui ont lu les *Essays*, *Representative Men*, *Conduct of Life*, *Society and Solitude*, gardent l'impression d'avoir remué des diamants et des perles; mais ils savent qu'à vouloir ordonner, sinon en un système, du moins en une suite logique, tant de paroles révélatrices, d'idées vivifiantes, d'images chargées de sens, on en vient à se demander si l'on n'a pas entrepris l'impossible tâche d'édifier une statue avec des grains de sable. Mlle Dugard a fait ce prodige. Nous ne croyons pas qu'on puisse rien reprendre dans les six premiers chapitres et ils ne laissent rien à désirer. Ils nous font admirablement connaître l'homme, ses idées générales, ses grandes vues sur la vie individuelle, la vie

domestique, la société et les questions qui s'y rattachent (la civilisation, l'État, l'éducation, le travail, le rôle du penseur et de l'artiste), la vie religieuse. A travers le récit d'une vie toute simple (ch. I), nous voyons se dresser cette figure reposée et sereine, s'affirmer sans effort, sans violence, cette force paisible, sûre de soi, que rien ne divise contre elle-même et en qui s'accordent et se concertent les influences de l'hérédité, de l'éducation, du milieu. Et derrière les faits, nous pouvons saisir le caractère et l'esprit qui s'y manifestent. Cette seconde partie du premier chapitre est une remarquable psychologie d'Emerson, tout à fait propre à nous faire trouver dans ce mélange d'esprit mystique et d'esprit positif, de spiritualité pure et de bon sens pratique, l'explication de son originalité et de son influence. Mlle Dugard nous expose alors la philosophie d'Emerson considérée d'abord dans son principe et sous son aspect spéculatif (ch. II), puis dans ses applications (ch. III, IV, V, VI). Comme on ne saurait mieux dire ce qu'a dit ce merveilleux trouveur de formules et d'images, Mlle Dugard s'impose le rôle effacé, mais plus méritoire qu'il ne semble, de traduire et de citer. Elle le fait avec un sens très sûr et un art grâce auxquels nous suivons mieux que dans les textes eux-mêmes la pensée d'Emerson, sans rien perdre de ce qui en fait l'originalité : la manière même de l'exprimer, le tour personnel et l'accent. Car c'est par là, c'est par son attitude et le son de ses paroles qu'Emerson a quelque chose d'*héroïque*, au sens où son ami Carlyle prenait le mot. C'est par là qu'il a été, pour parler son propre langage, un *homme représentatif* dans son temps et dans son pays, qu'il y a fait figure de prophète et imprimé son action. Qu'importe après cela que sa philosophie ne soit point originale? Elle est ce que commandaient sa nature et son temps. Il a rajeuni par la poésie de son verbe la vieille thèse agnostique, la critique de la tradition et de la connaissance sensible, la critique de la connaissance rationnelle; il a glorifié la connaissance intuitive qui nous fait toucher le principe de l'univers; il a célébré l'Absolu, supérieur à nos conceptions de personnalité et d'impersonnalité, l'Esprit inconnaissable mais visible à l'âme qui doit s'ouvrir et s'abandonner à lui. Dans son extase, il a vu le mal disparaître, mal physique et mal moral, l'imperfection, la douleur et le péché. Sa métaphysique n'est qu'un hymne à l'Ame universelle (*Over-soul*), au monde très pur, très beau, très sage qu'elle anime et qui nous révèle ses lois.

La philosophie pratique d'Emerson, son « évangile », disent couramment ses admirateurs, n'est qu'une application de cet optimisme à la vie individuelle, domestique, sociale et religieuse. L'individu doit vivre par soi, puisqu'il participe à l'âme universelle et à la sagesse infinie, rejeter la morale du conformisme et ses conséquences mortelles, se fier à soi-même (*self-reliance*), se concentrer dans la solitude, conquérir ainsi, avec la paix intérieure, la réalité d'existence qui le fait servir à l'intérêt commun. C'est à cette réalité qu'il doit aspirer

dans l'amour et le mariage : l'amour n'a de valeur qu'à titre d'initiation, pour s'élever à une perfection plus haute. Telle est aussi la raison d'être de l'amitié, supérieure même à l'amour, comme nous le reconnaîtrions si, au lieu de laisser une légèreté insensée présider à nos relations, nous nous soumettions à ses lois qui sont d'avoir une individualité et de la garder, d'accepter les amitiés comme transitoires, de les accepter comme imparfaites et décevantes et de ne pas oublier que l'Esprit seul est l'Ami des âmes. La valeur de l'individu est d'ailleurs le critérium de la civilisation, le but de l'État, la fin de l'éducation. L'individualisme bien compris est le principe qui justifie le travail et suffit à l'organiser; qui explique la fonction du penseur et de l'artiste, nés pour regarder avec leurs propres yeux « l'univers virginal ».

Ces indications suffisent pour déterminer le sens général de la pensée d'Emerson ou, comme on dit plus volontiers en langue anglaise, de son « message ». Il faut en voir le détail dans l'ouvrage de Mlle Dugard. Sans vouloir reprocher à l'auteur de n'avoir pas fait un autre livre que le sien, on peut regretter l'insuffisance et l'indécision du chapitre VII, après l'excellence des six précédents. Nous devons reconnaître qu'il ne pouvait guère être plus complet ni plus précis. Mlle Dugard a voulu y donner une vue d'ensemble « du génie d'Emerson et de son influence ». Et c'est au milieu de ce chapitre que se demandant « ce qui a manqué au génie d'Emerson », elle esquisse une discussion de sa philosophie, considérée tour à tour dans son thème fondamental, l'optimisme, et dans les conséquences qui en dérivent, métaphysiques, morales, sociales et religieuses. Le premier inconvénient de ce procédé est de contraindre l'auteur à reprendre toutes les questions déjà si bien exposées, pour en chercher le point faible. Le second inconvénient est que cette revue se trouve nécessairement condamnée à rester très sommaire, car on nous la présente comme une sorte de conclusion et, à vrai dire, quand elle commence, le livre, tel qu'il a été conçu et exécuté, est fini.

Un examen critique d'Emerson ne peut pas être ainsi écourté et cousu à un exposé qui semblait se proposer de nous faire connaître. sans commentaires, l'homme et son œuvre. Certes, nous comprenons le scrupule de l'auteur et la tentation a laquelle il a cédé. Nous serions bien surpris que ce dernier chapitre l'eût intéressé lui-même autant que les autres. Mais il veut être complet, et il dépêche alors en quelques pages ces trois questions dont les deux dernières sont capitales : Emerson et la critique, — ce qui a manqué au génie d'Emerson, — son influence. Celle-ci surtout est à peine effleurée : elle pourrait former, j'imagine, un bon tiers d'une étude critique d'Emerson. Ce n'est pas cet ouvrage que Mlle Dugard a voulu écrire. Louons-la et remercions-la pour celui qu'elle a écrit. Il est remarquable et il nous manquait. Grâce à lui, nous connaissons Emerson. Nous ne le connaîtrons pas mieux — ce n'est point possible — mais nous en goûterons plus à loisir et en quelque sorte avec plus

d'abandon les beautés, si Mlle Dugard veut bien, comme elle est mieux préparée que personne à le faire, les rassembler sous nos yeux en des *Pages choisies*.

FIRMIN ROZ.

Joseph Fabre. — LA PENSÉE MODERNE (*de Luther à Leibniz*), 1 vol. in-8, Paris, Félix Alcan, 1907.

M. Joseph Fabre, en sa qualité de philosophe et d'homme politique, devait se soucier de mettre à la portée des esprits avides de culture générale ce que lui avaient appris ses vastes lectures. Si le professeur n'est un homme qui sait lire et qui apprend à lire, il est aussi un homme qui a éprouvé par ses propres efforts l'impossibilité de tout savoir de première main. Après tout la culture est chose collective; ce que j'étudie pour le bien connaître ne saurait servir à moi seul. On admet bien les livres de voyage en donnant pour raison que tout le monde ne peut aller partout! Donc M. Joseph Fabre, qui, lui, est allé partout, a compris la nécessité de faire connaître aux autres ce que ses voyages lui avaient appris. Au lieu de parcourir la terre, il a parcouru l'esprit humain depuis sa venue à la conscience. Il s'est familiarisé avec la « Pensée Antique », puis avec la « Pensée Chrétienne ». Hier il nous résumait les acquisitions de la « Pensée Moderne ».

Elle est pourtant, selon M. Fabre, l'œuvre d'un initiateur chrétien, cette « pensée moderne », puisque cet initiateur est Luther. Et Luther, ce réformateur de la tradition chrétienne qui, à certains jours, ne devait plus savoir s'il tentait une rénovation véritable ou une réaction, a, malgré lui, jeté les bases d'une réforme plus que religieuse. Le livre de M. Joseph Fabre consacré à Luther est plein de textes; mais de textes tellement peu connus que nous les avons lus vraisemblablement pour la première fois. C'est assez dire que sans M. Joseph Fabre nous n'aurions, probablement, jamais lu ce texte où s'élabore la pensée des siècles futurs.

Et il n'est point que ce « livre » de nouveau dans l'ouvrage de l'auteur. Les pages où il nous est parlé de Descartes et de sa morale antique sinon dans ses sources, peut-être, mais dans son esprit très moderne, nous ont fait penser à ce que Victor Brochard se plaisait à dire et à redire : que le vrai père de la morale moderne laïque était Descartes et non Kant.

Du *Pascal* de M. J. Fabre il ne se dégage aucune impression d'ensemble. J'imagine que c'est à dessein. Je ne suis pas sûr que ce Pascal, dont l'intelligence est exposée à tous les courants d'air et dont l'esprit est merveilleusement prompt à se disloquer, soit le vrai Pascal. Il n'importe. L'essentiel est de ne point oublier que le génie de Pascal s'est formé au confluent du cartésianisme, du pyrrhonisme, du pessimisme, du jansénisme, du mysticisme, et que l'homme en qui tous ces courants se mêlèrent était doué, à un degré singulier, de

l'esprit géométrique. Et que tout cela fasse plusieurs Pascal, si ce n'est point tout à fait vrai, ce l'est bien un peu.

Nous avons encore lu avec intérêt le « livre sixième » où *Spinoza* nous est montré sous tous ses aspects, sans oublier l'aspect du théologien. Songez donc que le livre sur *la Religion dans la psychologie et dans l'histoire* d'Auguste Sabatier l'éminent doyen de notre ancienne Faculté de Théologie protestante, n'aurait pas été possible sans le *Tractatus Theologico-Politicus* de Benoît Spinoza, cet israélite d'origine qui eut le courage d'élever Jésus au-dessus de Moïse et sinon de l'appeler Dieu, du moins de le déclarer divin.

LIONEL DAURIAC.

Mary-V. Williams. — SIX ESSAYS ON THE PLATONIC THEORY OF KNOWLEDGE. Cambridge, 1908.

Bien que s'adressant à tous les amis de la sagesse antique, ce petit volume écrit d'une plume élégante n'en intéresse pas moins les philosophes de profession.

Que dans le vaste ensemble de doctrines qui s'abrite sous le nom de platonisme l'auteur se soit attaché de préférence au problème de la connaissance, rien de plus naturel : car ce qui aux yeux de Platon sert tout spécialement à distinguer les diverses catégories d'êtres, c'est la façon dont notre esprit arrive à les concevoir. Contrairement à l'opinion constamment défendue dans ses cours de Sorbonne par le regretté M. Brochard, la théorie platonicienne des Idées nous est ici présentée comme ayant subi des variations importantes qui l'ont précisée et perfectionnée. Voilà pourquoi le *Phèdre* et le *Banquet* sont à peine nommés, le *Phédon* et la *République* brièvement résumés, tandis que le *Parménide* et le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique*, le *Philèbe* et surtout le *Timée* passent au premier plan. D'abord « types organiques », puis « causes exemplaires », les Idées ont fini en dernière analyse par n'être que « des aspects particuliers de l'âme du monde » (p. 63) ou encore « les lois matérielles qui régissent l'ordre physique, l'expression logique du déterminisme universel ».

La tradition veut qu'une fois entré dans cette voie Platon ait élaboré, à l'imitation des Pythagoriciens, toute une théorie des Nombres qui fut le thème principal sinon unique des discussions de l'école académique durant la vieillesse du maître : ainsi s'explique l'insistance singulière que met Aristote, alors son élève, à nous décrire les multiples vicissitudes de cette nouvelle conception des choses. Les trois derniers « Essays » de Mrs Williams n'ont pas d'autre objet et grâce à leur lumineuse netteté gardent leur mérite, même quand on les rapproche de la thèse magistrale que M. Robin vient de publier sur toute cette vaste et éminemment subtile controverse. Un examen minutieux des points où je me rapproche, de ceux où je me sépare de l'auteur ne serait pas ici à sa place, et je me borne à relever sa conclusion : « En

fait, Aristote est la dernière autorité à consulter pour qui cherche un exposé large et sincère du platonisme » (p. 132). S'il est impossible de regarder cette théorie des Nombres comme une fiction imaginée par les successeurs de Platon dans le seul dessein d'en imposer à la postérité, il est souverainement invraisemblable qu'elle ait été admise et enseignée par le grand philosophe lui-même sous l'une quelconque des formes que lui prête la *Métaphysique* aristotélicienne.

C. HUIT.

Carl Siegel. — HERDER ALS PHILOSOPH. Cotta, Stuttgart und Berlin, 1907, in-8° de XVI-245 p.

L'œuvre de Herder et spécialement son œuvre philosophique a été l'objet de nombreux travaux en Allemagne. L'originalité du livre de M. Siegel est de la considérer en particulier dans ses rapports avec les doctrines de Spinoza et de Kant. D'autre part, l'auteur s'est proposé moins d'exposer les variations, l'évolution, les divers « moments » de la philosophie de Herder, que son ensemble, le tout systématique et organique qu'elle forme malgré la diversité de ses aspects.

Dans une pareille recherche, l'auteur n'estime valable qu'une critique immanente : celle qui se dégage de l'exposé même des doctrines, sans s'imposer et s'opposer à elles du dehors. L'objet spécial de cette œuvre justifie sa division en deux parties : l'une analytique, l'autre synthétique.

La première est une étude du « devenir » de la pensée de Herder, ou, plus simplement, une analyse de ses principaux ouvrages, distribués en quatre périodes. M. Siegel ne prétend apporter ici rien de nouveau : cette première partie n'est qu'un recueil des matériaux nécessaires à la compréhension de la seconde ; encore l'auteur n'a-t-il pas pu les utiliser tous, l'œuvre de Herder étant par trop riche et diverse dans son éclectisme.

La deuxième partie est plus personnelle. C'est une sorte de reconstruction synthétique de la conception du monde telle qu'elle résulte des nombreux ouvrages de Herder. Il ne faut pas y distinguer moins de quatre grandes tendances pour en exprimer l'unité, d'ailleurs, relative : — le *psychologisme*, dérivé des goûts d'observateur et d'anthropologiste qui caractérisent Herder ; — le *monisme*, avec ses principales conséquences : idéalisme objectif, optimisme, finalité appuyée sur la causalité ; — le *dynamisme*, plus ou moins directement hérité de Spinoza et de Leibniz d'une part, et d'autre part imposé par le type psychologique de Herder lui-même ; car il était un « auditivo-moteur » (p. 131) ; remarque curieuse, sur la portée de laquelle il y aurait sans doute à revenir ; — enfin l'*évolutionnisme*, lié au sens historique de Herder et à son sentiment de la continuité en toutes choses.

M. Siegel poursuit ses aperçus, parfois pénétrants, à travers les principaux problèmes philosophiques abordés par Herder : les rapports

du corps et de l'âme, de Dieu et du monde, la théorie de la connaissance, l'esthétique, qui lui doit plus d'une suggestion féconde; enfin la morale et la pédagogie.

Est-il besoin de dire que, pour trouver à ces multiples problèmes des solutions harmonieuses dans le système, ou pour suivre parmi les évolutions et les hésitations de son auteur un fil conducteur, M. Siegel impose plus d'une fois à la pensée de Herder plus d'unité systématique qu'elle n'en comporte réellement? Néanmoins, peut-être une telle méthode s'impose-t-elle malgré tout dans l'étude d'œuvres aussi touffues. CHARLES LALO.

Alessandro Bonucci. — LA DEROGABILITÀ DEL DIRITTO NATURALE NELLA SCOLASTICA. Perugia. V. Bartelli, in-8°, 1906, 292 p.

On conçoit aisément que le problème du droit de dérogation aux principes ou aux préceptes essentiels du droit naturel, ait été l'un des plus intéressants parmi ceux que la scolastique dut résoudre à sa façon, c'est-à-dire sans porter atteinte à la foi chrétienne. L'antiquité gréco-romaine avait apporté des solutions variées : Aristote (Voir *Eth. Nic.*, liv. V), avait admis une certaine contingence dans l'application à la conduite humaine des lois de la nature; les stoïciens avaient été nettement défavorables à toute exception à la κοινὸς νόμος (comme l'a montré M. Bonucci dans un précédent ouvrage : *La legge commune nel pensiero grecco*); le monde romain avait parfois opposé le *jus civile* au *jus gentium* et au *jus naturale*, par exemple au sujet de l'esclavage (p. 15) et en général toutes les fois que l'utilité sociale était en jeu (p. 18). Mais le christianisme, en faisant dépendre toutes les lois naturelles et morales de la volonté divine, en « conférant au droit naturel un caractère de sainteté et d'inviolabilité » (p. 19), se voyait opposer les fréquentes dérogations aux règles les plus sacrées, dérogations permises ou imposées, d'après les livres saints, par Dieu lui-même à ses adorateurs : la Bible abonde en récits d'homicides, de vols, de mensonges, d'adultères, d'incestes, etc., commandés par Jahveh ou sanctionnés par lui comme actes louables (p. 25 sqq.). Dieu peut-il donc se placer au-dessus des lois qu'il a lui-même imposées, au-dessus du droit naturel? Si oui, de quelle façon?

L'une des premières solutions consiste dans cette affirmation audacieuse que les actes réputés bons sont tels seulement parce que Dieu les a prescrits; de sorte qu'il peut, les considérant par devers lui comme indifférents, ordonner ou défendre selon les circonstances. L'obéissance seule est un devoir; la forme seule importe; la matière des méfaits est variable selon les besoins de la cause (p. 26). Telle est la thèse d'Augustin qui d'ailleurs subordonne la justice à la miséricorde (p. 34). Si dans la première période de la scolastique on admet généralement que Dieu puisse modifier ses lois; si la justice sans miséricorde paraît à Abélard ne pouvoir être appelée que cruauté

indigne de Dieu (p. 51); si la théorie du « moindre mal » préférable aux conséquences désastreuses d'une inflexible justice est émise avec succès (p. 56); si enfin les mystiques, comprenant bien toute l'importance de la dérogation, distinguent les règles inviolables des obligations dont Dieu peut dispenser (p. 65-68); du moins on n'oppose pas encore nettement le *jus naturale* au *jus divinum* (p. 70).

C'est sous l'influence de l'aristotélisme à partir d'Alexandre de Hales que s'opposera peu à peu à la volonté divine qui veut le bien, l'ordre naturel qui n'admet guère que le moindre mal : les humains ne connaissent pas la loi morale dans sa pureté; le droit civil est un droit naturel déformé et le droit naturel n'est pas éminemment respectable. La cité terrestre s'oppose à la cité idéale (p. 98). Jusqu'à Thomas d'Aquin « l'intellectualisme » aristotélicien ne fera que s'imposer de plus en plus : Dieu ne peut avoir une volonté indépendante de sa sagesse, antérieure à la position du vrai par l'intellect suprême; la justice ne dépend pas de l'arbitraire, mais de l'immuable sagesse divine (p. 126). Les dérogations dès lors ne peuvent être *contra* mais *praeter naturam*; il n'y a pas de dérogation possible à la loi éternelle qui règle l'ordre général du monde (p. 134); il y a des exceptions dans l'application, dans le détail : c'est ainsi que seule la forme de la justice, de la vertu, est immuable; la matière des actes justes et vertueux peut varier (p. 145); la miséricorde divine oppose à elle seule de fréquentes exceptions aux lois universelles de la récompense et de la punition (p. 153).

Mais le « volontarisme » de Duns Scott vient changer totalement l'aspect du problème. Pour les Franciscains, Dieu peut agir ou bien selon la loi ou bien selon sa puissance absolue (p. 197). En outre, la plupart des institutions civiles et des règles du droit civil qui s'y rapportent ont pu être établies conformément au droit naturel et à la volonté de Dieu sans être pour cela immuables (p. 205).

Enfin le nominalisme donna à la dérogation une importance considérable. Un principe généralement admis par les nominalistes fut : pas de règle sans exception, pas de loi qui ne laisse en dehors d'elle place pour des « décisions d'espèce » (p. 218). De plus en plus soucieuse des droits de l'individu, la scolastique devait affranchir autant que possible les divers pouvoirs religieux et sociaux du joug de la prétendue loi naturelle, immuable et inviolable. La scolastique a évolué en même temps que la société médiévale; les problèmes des droits du pape, de l'empereur, de la cité, ont eu leur retentissement sur celui du droit de dérogation et en définitive la théorie relative à ce droit a surtout servi à justifier la variété croissante des législations locales, à donner un fondement aux franchises municipales, aux exceptions qui ruinèrent l'omnipotence papale et impériale.

G.-L. DUPRAT.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr Marie. — *L'audition morbide*. In-12, Paris, Bloud.

Vaschide. — *Les hallucinations télépathiques*. In-12, *Ibid.*

Viollet. — *Le spiritisme dans ses rapports avec la folie*. *Ibid.*

Vaschide et Meunier. — *La pathologie de l'attention*. In-12, *Ibid.*

H. Laures. — *Les synesthésies*. In-12, *Ibid.*

R. Picard. — *La philosophie sociale de Renouvier*. In-8°, Paris.

G. Richard. — *La femme dans l'histoire*. In-12, Paris; Doin.

Mentré. — *Cournot et la renaissance du probabilisme*. In-8°, Paris, Rivière.

J. de Lanessan. — *La morale naturelle*. In-8°, Paris, F. Alcan.

Mac Dougall. — *An Introduction to social Psychology*. In-12, London, Methuen.

E. B. Titchener. — *Lectures on the elementary Psychology of Feeling and Attention*. In-12, New-York, Macmillan.

Rand. — *Modern classical Philosophers : selectione from G. Bruno to H. Spencer*. In-8°, London, Constable.

Boyce Gibson. — *The Problem of Logic*. In-8°, London, Adam.

Spiller. — *Papers on moral Education*. In-8°, London, Nutt.

Kinkel. — *Geschichte der Philosophie*, II. In-8°, Giessen, Töpelmann.

Kreibig. — *Die intellechtuellen Funktionen*. In-8°, Wien, Hölder.

G. Eichhorn. — *Vererbung, Gedächtniss, transzendentale Erinnerungen*. In-8°, Hoffmann, Stuttgart.

Lederbogen. — *F. Schegels Geschichtsphilosophie*. In-12, Leipzig.

Muthesius. — *Göthe und Pestalozzi*. In-12, Leipzig, Dürr.

E. Lattes. — *Il misticismo nelle tendenze individuali e nelle manifestazioni sociali*. In-8°, Torino, Lattes.

Posada. — *Principios de Sociologia : Introducción*. In-8°, Madrid, Jorro.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LE SOUVENIR DU PRÉSENT

ET

LA FAUSSE RECONNAISSANCE

L'illusion sur laquelle nous allons présenter quelques vues théoriques est bien connue. Brusquement, tandis qu'on assiste à un spectacle, pendant qu'on prend part à un entretien, la conviction surgit qu'on a déjà vu ce qu'on voit, déjà entendu ce qu'on entend, déjà prononcé les phrases qu'on prononce, — qu'on était là, à la même place, dans les mêmes dispositions, sentant, percevant, pensant et voulant les mêmes choses, — enfin qu'on revit jusque dans le moindre détail quelques instants de sa vie passée. L'illusion est parfois si complète qu'à tout moment, pendant qu'elle dure, on se croit sur le point de prédire ce qui va arriver : comment ne le saurait-on pas déjà, puisqu'on sent qu'on va l'avoir su? Il n'est pas rare qu'on aperçoive alors le monde extérieur sous un aspect singulier, comme dans un rêve ; on devient étranger à soi-même, tout près de se dédoubler et d'assister en simple spectateur à ce qu'on dit et à ce qu'on fait. Cette dernière illusion, poussée jusqu'au bout et devenue « dépersonnalisation [1] », n'est pas indissolublement liée à la fausse reconnaissance; elle a pourtant une certaine parenté avec elle. Tous ces symptômes sont d'ailleurs plus ou moins accusés. Tel d'entre eux peut faire défaut. L'illusion, au lieu de se dessiner sous sa forme complète, se présente souvent à l'état d'ébauche. Mais, esquisse ou dessin achevé, elle a toujours sa physionomie originale.

1. Le mot a été créé par M. Dugas. (Un cas de dépersonnalisation, *Revue philos.*, vol. XLV, 1898, p. 500-507). On trouvera une étude d'ensemble sur les phénomènes de dépersonnalisation dans le travail d'Oesterreich, Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonnalisation in der Psychasthenie, *Journal f. Psychologie und Neurologie*, vol. VII, VIII et IX.

On possède bien des observations de fausse reconnaissance : elles se ressemblent d'une manière frappante; elles sont souvent formulées en termes identiques. Nous avons d'ailleurs retrouvé les mêmes formules dans les explications que nous ont données plusieurs personnes sujettes à cette illusion. Nous avons entre les mains l'auto-observation qu'a bien voulu rédiger pour nous un homme de lettres, habile à s'observer lui-même, qui n'avait jamais entendu parler de l'illusion de fausse reconnaissance et qui croyait être seul à l'éprouver. Sa description se compose d'une dizaine de phrases : toutes se rencontrent, à peu près telles quelles, dans des observations déjà publiées. Nous nous félicitions d'abord d'y avoir au moins relevé une expression nouvelle : l'auteur nous dit que ce qui domine le phénomène est une sensation d' « inévitabilité », comme si aucune puissance au monde ne pouvait arrêter les paroles et les actes qui vont venir. Mais voici que, relisant les observations recueillies par M. Bernard-Leroy, nous avons trouvé dans l'une d'elles une expression identique : « J'assistais à mes actions commises; elles étaient inévitables[1] ». En vérité, on peut se demander s'il existe une autre illusion qui se présente sous une forme aussi nettement stéréotypée.

Nous ne comprendrons donc pas dans la fausse reconnaissance certaines illusions qui s'en rapprochent par tel ou tel côté, mais qui en diffèrent par leur aspect général. M. Arnaud a décrit en 1896 un cas remarquable qu'il observait depuis trois ans déjà : pendant ces trois années le sujet avait éprouvé, ou *cru éprouver*, d'une manière continue, l'illusion de fausse reconnaissance, s'imaginant revivre à nouveau toute sa vie[2]. Ce cas n'est d'ailleurs pas isolé; nous croyons qu'il faut le rapproche rd'un cas déjà ancien de Pick[3], d'un cas de Kraepelin[4], et aussi de celui que rapporte Forel[5]. La lecture de ces observations fait tout de suite penser à quelque chose d'assez différent de la fausse reconnaissance. Il ne s'agit plus d'une impression brusque et courte, qui surprend par

1. *L'illusion de fausse reconnaissance*, Paris, F. Alcan, 1898, p. 176.

2. Arnaud, Un cas d'illusion de « déjà vu », *Annales médico-psychologiques*, 8e série, vol. III, 1896, p. 455-470.

3. Pick, Zur Casuistik der Erinnerungstäuschungen, *Arch. f. Psychiatrie*, vol. VI, 1876, p. 568-574.

4. Kraepelin, Ueber Erinnerungsfälschungen, *Arch. f. Psychiatrie*, vol. XVIII, 1887, p. 428.

5. Forel, *Das Gedächtnis und seine Abnormitäten*, Zürich, 1885, p. 44-45.

son étrangeté. Le sujet trouve au contraire que ce qu'il éprouve est naturel, normal ; il a parfois besoin de cette impression, il la cherche quand elle lui manque et la croit même bien plus continue qu'elle ne l'est en réalité. Maintenant, à y regarder de près, on découvre des différences autrement profondes. Dans la fausse reconnaissance, le souvenir illusoire n'est jamais localisé en un point du passé ; il habite un passé indéterminé, le passé en général. Ici, au contraire, les sujets rapportent souvent à des dates précises leurs prétendues expériences antérieures; ils sont en proie à une véritable hallucination de la mémoire. Remarquons que ce sont tous des aliénés : celui de Pick, ceux de Forel et d'Arnaud ont des idées délirantes de persécution ; celui de Kraepelin est un maniaque, halluciné de la vue et de l'ouïe. Peut-être faudrait-il rapprocher leur trouble mental de celui qui a été décrit par Coriat sous le nom de « reduplicative paramnesia[1] » et que Pick lui-même, dans un travail plus récent, a appelé « eine neuartige Form von Paramnesie[2] ». Dans cette dernière affection, le sujet croit avoir déjà vécu plusieurs fois sa vie actuelle. Le malade d'Arnaud avait précisément cette illusion.

Plus délicate est la question soulevée par les études de M. Pierre Janet sur la psychasthénie. A l'opposé de la plupart des auteurs, M. Janet fait de la fausse reconnaissance un état nettement pathologique, relativement rare, en tout cas vague et indistinct, où l'on se serait trop hâté de voir une illusion spécifique de la mémoire[3]. Il s'agirait en réalité d'un trouble beaucoup plus général. La « fonction du réel » se trouvant affaiblie, le sujet n'arrive pas à appréhender complètement l'actuel; il ne saurait dire au juste si c'est du présent, du passé ou même de l'avenir; il se décidera pour du passé quand on lui aura suggéré cette idée par les questions mêmes qu'on lui pose. — Que la psychasthénie, si profondément étudiée par M. Pierre Janet, soit le terrain sur lequel peuvent pousser une foule d'anomalies, personne ne le contestera : la fausse reconnaissance est du nombre. Et nous ne contesterons pas davantage le

1. Coriat, Reduplicative paramnesia, *Journal of nervous and mental diseases*, 1904, vol. XXXI, p. 577-587 et 639-659.

2. Pick, Eine neuartige Form von Paramnesie, *Jahrbücher f. Psychiatrie und Neurologie*, vol. XX, 1901, p. 1-35.

3. P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, F. Alcan, 1903, vol. I, p. 287 et suiv. Cf. A propos du déjà vu, *Journal de Psychologie*, vol. II, 1905, p. 139-166.

caractère psychasthénique de la fausse reconnaissance en général. Mais rien ne prouve que ce phénomène, quand on le trouve précis, complet, nettement analysable en perception et souvenir, quand surtout il se produit chez des gens qui ne présentent aucune autre anomalie, ait la même structure interne que celui qui se dessine sous une forme vague, à l'état de simple tendance ou de virtualité, dans des esprits qui réunissent tout un ensemble de symptômes psychasthéniques. Supposons en effet que la fausse reconnaissance proprement dite — trouble toujours passager et sans gravité — soit un moyen imaginé par la nature pour localiser sur un certain point, limiter à quelques instants et réduire ainsi à sa forme la plus anodine une certaine insuffisance qui, étendue et comme délayée sur l'ensemble de la vie psychologique, *eût été* de la psychasthénie : il faudra s'attendre à ce que cette concentration sur un point unique donne à l'état d'âme résultant une précision, une complexité et surtout une individualité qu'il n'a pas chez les psychasthéniques en général, capables de convertir en fausse reconnaissance vague, comme en beaucoup d'autres phénomènes anormaux, l'insuffisance radicale dont ils souffrent. L'illusion constituerait donc ici une entité psychologique distincte, alors qu'il n'en est pas de même chez les psychasthéniques. Rien de ce qu'on nous dit de cette illusion chez les psychasthéniques ne serait d'ailleurs à rejeter. Mais il n'en resterait pas moins à se demander pourquoi et comment se crée plus spécialement le sentiment du « déjà vu » dans les cas — fort nombreux, croyons-nous — où il y a incontestablement une perception doublée d'un souvenir. N'oublions pas que beaucoup de ceux qui ont étudié la fausse reconnaissance, Jensen, Kraepelin, Bonatelli, Sander, Anjel, etc., y étaient eux-mêmes sujets. Ils ne se sont pas bornés à recueillir des observations ; ils ont, en psychologues de profession, noté ce qu'ils éprouvaient : l'auto-observation de Kraepelin, par exemple, est d'une acuité singulière. Or, tous ces auteurs s'accordent à décrire le phénomène comme un recommencement bien net du passé, comme un phénomène *double* qui serait perception par un côté, souvenir par l'autre, — et non pas comme un phénomène à face unique, comme un état où la réalité apparaîtrait simplement en l'air, détachée du temps, localisable où l'on voudra. Ainsi, sans rien sacrifier de ce que M. Janet nous a appris au sujet des psychasthéniques, nous n'en aurons pas

moins à chercher une explication spéciale du phénomène proprement dit de la fausse reconnaissance[1].

Où trouver cette explication?

On pourrait d'abord soutenir que la fausse reconnaissance naît de l'identification de la perception actuelle avec une perception antérieure qui lui ressemblait réellement par son contenu, ou tout au moins par sa nuance affective. Cette perception antérieure appartenait à la veille, selon certains auteurs (Sander[2], Höffding[3], M. Le Lorrain[4], M. Bourdon[5], M. Belugou[6]), au rêve, selon d'autres (James Sully[7], M. Lapie[8], etc.), à la veille ou au rêve mais toujours à *l'inconscient*, d'après M. Grasset[9]. Dans tous les cas, qu'il s'agisse du souvenir d'une chose vue ou du souvenir d'une chose imaginée, il y aurait évocation confuse ou incomplète d'un souvenir réel[10].

Cette explication peut être acceptée dans les limites où l'enferment plusieurs de ceux qui la proposent[11]. Elle s'applique en effet à un phénomène qui ressemble par certains côtés à la fausse reconnaissance. Il nous est arrivé à tous de nous demander, en présence d'un spectacle nouveau, si nous n'y avions pas assisté déjà : à la réflexion, nous nous apercevions qu'il s'agissait d'une expérience analogue, qui présentait quelques traits communs avec

1. Il faut remarquer que la plupart des auteurs considèrent la fausse reconnaissance comme une illusion très répandue. Wigan pensait que tout le monde y est sujet. Kraepelin dit que c'est un phénomène normal. Jensen prétend qu'il n'est presque aucune personne, faisant attention à elle-même, qui ne connaisse l'illusion.

2. Sander, Ueber Erinnerungstäuschungen, *Arch. f. Psychiatrie*, vol. IV, 1874, p. 244-253.

3. Höffding, *Psychologie*, p. 166-167. F. Alcan.

4. Le Lorrain, A propos de la paramnésie, *Rev. philosophique*, vol. XXXVII, 1894, p. 208-210.

5. Bourdon, Sur la reconnaissance de phénomènes nouveaux, *Rev. philos.*, vol. XXXVI, 1893, p. 629-631. Ce n'est là d'ailleurs qu'une partie de la thèse de M. Bourdon.

6. Bélugou. Sur un cas de paramnésie, *Rev. philos.*, vol. LXIV, 1907, p. 282-284. M. Bélugou distingue d'ailleurs deux espèces de paramnésie.

7. J. Sully, *Les illusions des sens et de l'esprit*, p. 198. F. Alcan.

8. Lapie, Note sur la paramnésie, *Rev. philos.*, vol. XXXVII, 1894, p. 351-352.

9. Grasset, La sensation du « déjà vu », *Journal de Psychologie*, janvier 1904, p. 17-27.

10. L'idée d'une ressemblance de coloration affective appartient plus particulièrement à M. Boirac, *Rev. philos.*, 1876, vol. I, p. 431.

11. Ribot et William James, qui ont pensé à une explication de ce genre, ont eu soin d'ajouter qu'ils ne la proposaient que pour un certain nombre de cas (Ribot, *Les maladies de la mémoire*, 1881, p. 150 [F. Alcan]; William James, *Principles of psychology*, 1890, vol. I, p. 675, *note*.)

l'expérience actuelle. Mais le phénomène dont il s'agit ici est très différent. Ici les deux expériences apparaissent comme rigoureusement identiques, et nous sentons bien qu'aucune réflexion ne ramènerait cette identité à une vague ressemblance, parce que nous ne sommes pas simplement devant du « déjà vu » : c'est bien plus que cela, c'est du « déjà vécu » que nous traversons. Nous croyons avoir affaire au recommencement intégral d'une ou de plusieurs minutes de notre passé, avec la totalité de leur contenu représentatif, affectif, actif. Kraepelin, qui a insisté sur cette première différence, en signale encore une autre[1]. L'illusion de fausse reconnaissance fond sur le sujet instantanément, et instantanément aussi le quitte, laissant derrière elle une impression de rêve. Rien de semblable dans la confusion plus ou moins lente à s'établir, plus ou moins facile à dissiper, d'une expérience actuelle avec une expérience antérieure qui lui ressemble. Ajoutons (et c'est là peut-être l'essentiel) que cette confusion est une erreur comme les autres erreurs, un phénomène localisé dans le domaine de l'intelligence pure. Au contraire, la fausse reconnaissance peut ébranler notre personnalité entière. Elle intéresse la sensibilité et la volonté autant que l'intelligence. Celui qui l'éprouve est souvent en proie à une émotion caractéristique; il devient plus ou moins étranger à lui-même et comme « automatisé ». Nous avons affaire ici à une illusion qui comprend des éléments divers et qui les organise en un seul effet simple, véritable individualité psychologique[2].

Où faut-il en chercher le centre? Sera-ce dans une représentation, dans une émotion, ou dans un état de la volonté?

La première tendance est celle des théories qui expliquent la fausse reconnaissance par une image, née au cours de la perception ou un peu avant, et rejetée aussitôt dans le passé. Pour rendre compte de cette image, on a supposé d'abord que le cerveau était double, qu'il produisait deux perceptions simultanées, dont l'une pouvait dans certains cas être en retard sur l'autre et, en raison de

1. Kraepelin, Ueber Erinnerungsfälschungen, *Arch. f. Psychiatrie*, vol. XVIII, 1887, p. 409-436.

2. L'hypothèse de M. Grasset, d'après laquelle la première expérience aurait été enregistrée par l'inconscient, échapperait, à la rigueur, aux deux dernières objections, mais non pas à la première.

sa plus faible intensité, faire l'effet d'un souvenir (Wigan [1], Jensen [2]). M. Fouillée [3] a parlé aussi d'un « manque de synergie et de simultanéité dans les centres cérébraux », d'où naîtrait une « diplopie », « un phénomène maladif d'écho et de répétition intérieure ». — La psychologie cherche aujourd'hui à se passer de ces schémas anatomiques; l'hypothèse d'une dualité cérébrale est d'ailleurs complètement abandonnée. Reste alors que la seconde image soit quelque chose de la perception même. Pour Anjel, il faut distinguer en effet, dans toute perception, deux aspects : d'une part l'impression brute faite sur la conscience (*sinnliche Empfindung*), d'autre part la prise de possession de cette impression par l'esprit (*Anschauung, intellektuelle Auffassung*). D'ordinaire, les deux processus se recouvrent; mais, si le second arrive en retard, une image double s'ensuit, qui donne lieu à la fausse reconnaissance [4]. M. Piéron a émis une idée analogue [5]. Pour M. Lalande [6], suivi par M. Arnaud [7], un spectacle peut produire sur nous une première impression, instantanée et à peine consciente, à laquelle succède une distraction de quelques secondes, après quoi la perception normale s'établit. Si, à ce dernier moment, l'impression première nous revient, elle nous fait l'effet d'un souvenir vague, non localisable dans le temps, et nous avons la fausse reconnaissance. Myers propose une explication non moins ingénieuse, fondée sur la distinction du moi conscient et du moi subliminal : le premier ne reçoit d'une scène à laquelle il assiste qu'une impression globale, dont les détails retardent toujours un peu sur ceux de l'excitant extérieur; le second photographie ces détails au fur et à mesure, instantanément. Ce dernier est donc en avance sur la conscience,

1. A.-L. Wigan, *A new view of insanity : the duality of the mind*; London, 1884, p. 85.

2. Jensen, Ueber Doppelwahrnehmungen in der gesunden wie in der kranken Psyche, *Supplement-Heft der Allg. Zeitschr. f. Psychiatrie*, vol. XXV, 1868, p. 48-63.

3 Fouillée, La mémoire et la reconnaissance des souvenirs, *Revue des Deux Mondes*, 1885, vol. LXX, p. 154.

4. Anjel, Beitrag zum Kapitel über Erinnerungstäuschungen, *Arch. f. Psychiatrie*, vol. VIII, 1878, p. 57-64.

5. Piéron, Sur l'interprétation des faits de paramnésie, *Rev. philos.*, vol. LIV, 1902, p. 160-163.

6. Lalande, Des paramnésies, *Rev. philos.*, vol. XXXVI, 1893, p. 485-497.

7. Arnaud, Un cas d'illusion du « déjà vu » ou de « fausse mémoire », *Annales médico-psychologiques*, 8e série, vol. III, 1896, p. 455.

et, s'il se manifeste à elle brusquement, il lui apporte un souvenir de ce qu'elle est occupée à percevoir [1]. M. Lemaître a adopté une position intermédiaire entre celles de Lalande et de Myers [2]. Avant Myers, M. Dugas avait émis l'hypothèse d'un dédoublement de la personne [3]. Enfin il y a longtemps que M. Ribot avait donné à la thèse des deux images une très grande force en supposant une espèce d'hallucination consécutive à la perception et plus intense qu'elle, qui rejetterait la perception elle-même au second plan avec le caractère effacé des souvenirs [4].

Nous ne pouvons entreprendre ici l'examen approfondi que chacune de ces théories réclamerait. Bornons-nous à dire que nous en acceptons le principe : nous croyons que la fausse reconnaissance implique l'existence bien réelle, dans la conscience, de deux images, dont l'une est la reproduction de l'autre. La grosse difficulté, à notre sens, est d'expliquer tout à la fois pourquoi l'une des deux images est rejetée dans le passé et pourquoi l'illusion est continue. Si l'on nous donne l'image rejetée dans le passé pour antérieure à l'image localisée dans le présent, si l'on y voit une première perception moins intense, ou moins attentive, ou moins consciente, on essaie tout au moins de nous faire comprendre pourquoi elle prend la forme d'un souvenir; mais il ne s'agira alors que du souvenir d'un certain moment de la perception; l'illusion ne se prolongera pas, ne se renouvellera pas, à travers la perception entière. Que si, au contraire, les deux images se forment ensemble, la continuité de l'illusion se comprend mieux, mais le rejet de l'une d'elles dans le passé appelle plus impérieusement encore une explication. On pourrait d'ailleurs se demander si aucune des hypothèses, même du premier genre, rend réellement compte du rejet, et si la faiblesse ou la subconscience d'une perception suffit à lui donner l'aspect d'un souvenir. Quoi qu'il en soit, une théorie de la fausse reconnaissance doit répondre en même temps aux deux exigences que nous venons de formuler, et ces deux exigences apparaîtront comme inconciliables, croyons-nous, tant qu'on n'aura pas appro-

1. Myers, The subliminal self, *Proc. of the Society for psychical research*, vol. XI, 1895, p. 343.

2. Lemaître, Des phénomènes de paramnésie, *Archives de psychologie*, vol. III, 1903, p. 101-110.

3. Dugas, Sur la fausse mémoire, *Rev. philos.*, vol. XXXVII, 1894, p. 34-35.

4. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, p. 152.

fondi, du point de vue purement psychologique, la nature du souvenir normal.

Échappera-t-on à la difficulté en niant la dualité des images, en invoquant un « sentiment intellectuel » du « déjà vu » qui viendrait parfois se surajouter à notre perception du présent et nous faire croire à un recommencement du passé? Telle est l'idée émise par M. E. Bernard-Leroy dans un livre bien connu [1]. Nous sommes tout prêt à lui accorder que la reconnaissance du présent se fait le plus souvent sans aucune évocation du passé. Nous avons montré autrefois nous-même que la « familiarité » des objets de l'expérience journalière tient à l'automatisme des réactions qu'ils provoquent, et non pas à la présence d'un souvenir-image qui viendrait doubler l'image-perception. Mais ce sentiment de « familiarité » n'est sûrement pas celui qui intervient dans la fausse reconnaissance, et M. Bernard-Leroy a d'ailleurs pris soin, lui-même, de les distinguer l'un de l'autre [2]. Reste alors que le sentiment dont parle M. Bernard-Leroy soit ce qu'on éprouve quand on se dit, en croisant une personne dans la rue, qu'on a déjà dû la rencontrer. Mais, d'abord, ce dernier sentiment est sans doute inséparablement lié à un souvenir réel, celui de la personne ou d'une autre qui lui ressemblait : peut-être n'est-il que la conscience vague et presque éteinte de ce souvenir, avec, en plus, un effort naissant et d'ailleurs impuissant pour le raviver. Ensuite il faut remarquer qu'on se dit en pareil cas : « J'ai vu cette personne quelque part » ; on ne se dit pas : « J'ai vu cette personne ici, dans les mêmes circonstances, en un moment de ma vie qui était indiscernable du moment actuel. » A supposer donc que la fausse reconnaissance ait sa racine dans un sentiment, ce sentiment est unique en son genre et ne peut pas être celui de la reconnaissance normale, errant à travers la conscience et se trompant de destination. Étant spécial, il doit tenir à des causes spéciales, qu'il importe de déterminer.

Resterait enfin à chercher l'origine du phénomène dans la sphère de l'action, plutôt que dans celles du sentiment ou de la représen-

1. E. Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance*, Paris, 1898. La lecture de ce livre, qui contient un grand nombre d'observations inédites, est indispensable à quiconque veut se faire une idée précise de la fausse reconnaissance. — Dans son *Etude sur les illusions du temps des rêves*, thèse de méd., Paris, 1900, Mlle J. Tobolowska adopte les conclusions de M. Bernard-Leroy.

2. *Ouvrage cité*, p. 24.

tation. Telle est la tendance des plus récentes théories de la fausse reconnaissance. Déjà, il y a une douzaine d'années, nous signalions la nécessité de distinguer des hauteurs diverses de *tension* ou de *ton* dans la vie psychologique. Nous disions que la conscience est d'autant mieux équilibrée qu'elle est plus tendue vers l'action, d'autant plus chancelante qu'elle est plus détendue dans une espèce de rêve; qu'entre ces deux plans extrêmes, le plan de l'action et le plan du rêve, il y a tous les plans intermédiaires correspondant à autant de degrés décroissants d' « attention à la vie » et d'adaptation à la réalité [1]. Les vues que nous exposions à ce sujet furent accueillies avec une certaine réserve, comme suspectes de provenance métaphysique. La psychologie s'en rapproche pourtant de plus en plus, surtout depuis que M. Pierre Janet est arrivé de son côté, par des voies bien différentes, à des conclusions tout à fait conciliables avec les nôtres. C'est donc dans un abaissement du ton mental qu'on cherchera l'origine de la fausse reconnaissance. Pour M. Pierre Janet, cet abaissement produirait directement le phénomène en diminuant l'effort de synthèse qui accompagne la perception normale : celle-ci prendrait alors l'aspect d'un vague souvenir, ou d'un rêve [2]. Plus précisément, il n'y aurait ici qu'un de ces « sentiments d'incomplétude » que M. Janet a étudiés d'une manière si originale : le sujet, dérouté par ce qu'il y a d'incomplètement réel et par conséquent d'incomplètement actuel dans sa perception, ne sait trop s'il a affaire à du présent, à du passé, ou même à de l'avenir. M. Léon-Kindberg a repris et développé cette idée d'une diminution de l'effort de synthèse [3]. D'autre part, Heymans a essayé de montrer comment un « abaissement de l'énergie psychique » pourrait modifier l'aspect de notre entourage habituel et communiquer l'aspect du « déjà vu » aux événements qui s'y déroulent. « Supposons, dit-il, que notre entourage habituel ne fasse plus résonner que tout bas les associations éveillées d'ailleurs régulièrement par lui. Il arrivera précisément ce qui arrive dans les cas où, après bien des années, nous voyons de nouveau des lieux ou des objets, nous entendons de nouveau des

1. *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, en particulier p. 184-195 (F. Alcan).
2. P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, vol. I, Paris, 1903, p. 287 et suiv. Cf. A propos du déjà vu, *Journal de psychologie*, vol. II, 1905, p. 289-307.
3. Léon-Kindberg, Le sentiment du déjà vu et l'illusion de fausse reconnaissance, *Revue de psychiatrie*, 1903, p. 139-166.

mélodies, que nous avons jadis connus mais que nous avons depuis longtemps oubliés.... Or si, dans ces derniers cas, nous avons appris à interpréter la plus faible poussée des associations comme le signe d'expériences antérieures se rapportant aux mêmes objets que ceux d'à présent, on devine que, dans les autres cas aussi, dans les cas où, par suite d'une diminution de l'énergie psychique, l'entourage habituel déploie une efficacité associative très diminuée, nous aurons cette impression qu'en lui se répètent, identiquement, des événements personnels (*Erlebnisse*) et des situations tirées du fond d'un passé nébuleux (*ans einer grauen Vorzeit*)[1]. » Enfin, dans un travail approfondi qui contient, sous forme d'auto-observation, une des plus pénétrantes analyses qu'on ait jamais données de la fausse reconnaissance[2], MM. Dromard et Albès expliquent le phénomène par une diminution du « tonus attentionnel » qui amènerait une rupture entre le « psychisme inférieur » et le « psychisme supérieur ». Le premier, fonctionnant sans l'aide du second, percevrait automatiquement l'objet présent, et le second s'emploierait alors tout entier à considérer l'image recueillie par le premier, au lieu de regarder l'objet lui-même[3].

De ces dernières thèses nous dirons, comme des premières, que nous en acceptons le principe : c'est bien dans un abaissement du ton général de la vie psychologique qu'il faut chercher la cause occasionnelle de la fausse reconnaissance. Le point délicat est de déterminer la forme toute spéciale que revêt ici l'inattention à la vie, et aussi d'expliquer pourquoi elle aboutit à nous faire prendre le présent pour une répétition du passé. Un simple relâchement de l'effort de synthèse réclamé par la perception donnera bien à la réalité l'aspect d'un rêve, mais pourquoi ce rêve apparaît-il comme la répétition intégrale d'une minute déjà vécue? A supposer que le « psychisme supérieur » intervienne pour superposer son attention à cette perception inattentive, on aura tout au plus un souvenir

1. Heymans, Eine Enquète über Depersonnalisation und Fausse Reconnaissance, *Zeitschr. f. Psychologie*, vol. XXXVI, 1904, p. 321-343.

2. Dromard et Albès, Essai théorique sur l'illusion dite de fausse reconnaissance, *Journal de Psychologie*, vol. II, 1905, p. 216-228.

3. C'est également par un « abaissement de ton vital » qu'on a expliqué la « dépersonnalisation ». Voir, à ce sujet, Dugas, Un cas de dépersonnalisation, *Rev. philos.*, vol. XLV, 1898, p. 500-507, et Oesterreich, Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonnalisation in der Psychasthenie. *Journal für Psychologie und Neurologie*, vol. VII, VIII et IX.

considéré attentivement : ce ne sera pas une perception doublée d'un souvenir. D'autre part, une paresse de la mémoire associative, comme celle que suppose Heymans, rendrait simplement pénible la reconnaissance de l'entourage : il y a loin de cette reconnaissance pénible du familier au souvenir d'une certaine expérience antérieure déterminée, identique de tout point à l'expérience actuelle. Bref, il semble bien qu'il faille combiner ce dernier système d'explication avec le premier, admettre que la fausse reconnaissance tient en même temps à une diminution de la tension psychologique et à un dédoublement de l'image, et rechercher ce que devra être la diminution pour produire le dédoublement, ce que sera le dédoublement s'il traduit une simple diminution. Mais il ne peut être question de rapprocher artificiellement les deux théories l'une de l'autre. Le rapprochement se fera de lui-même, croyons-nous, si l'on approfondit dans les deux directions indiquées le mécanisme de la mémoire.

Mais nous voudrions présenter d'abord une remarque très générale au sujet des faits psychologiques morbides ou anormaux. Parmi ces faits, il en est qui tiennent évidemment à un appauvrissement de la vie normale. Telles sont les anesthésies, les amnésies, les aphasies, les paralysies, tous les états enfin qui sont caractérisés par l'abolition de certaines sensations, de certains souvenirs ou de certains mouvements. Pour définir ces états, on indiquera purement et simplement ce qui a disparu de la conscience. Ils consistent en une absence. Tout le monde y verra un déficit psychologique.

Au contraire, il y a des états morbides ou anormaux qui paraissent se surajouter à la vie normale, et l'enrichir au lieu de la diminuer. Un délire, une hallucination, une idée fixe sont des faits positifs. Ils consistent dans la présence, et non plus dans l'absence de quelque chose. Ils semblent introduire dans l'esprit certaines manières nouvelles de sentir et de penser. Pour les définir, il faut les considérer dans ce qu'ils sont et dans ce qu'ils apportent, au lieu de s'en tenir à ce qu'ils ne sont pas et à ce qu'ils enlèvent. Si la plupart des symptômes de l'aliénation mentale appartiennent à cette seconde catégorie, on en dirait autant de beaucoup d'anomalies et de singularités psychologiques. La fausse reconnais-

sance est du nombre. Comme nous le verrons plus loin, elle présente un aspect *sui generis*, qui n'est pas celui de la reconnaissance vraie.

Toutefois, le philosophe peut se demander si, dans le domaine de l'esprit, la maladie et la dégénérescence sont réellement capables de créer quelque chose, et si les caractères positifs en apparence, qui donnent ici au phénomène anormal un aspect de nouveauté, ne se réduiraient pas, quand on en approfondit la nature, à un vide intérieur, à un déficit du phénomène normal. On s'accorde à dire que la maladie est une *diminution*. Il est vrai que c'est là une manière vague de s'exprimer, et qu'il faudrait indiquer avec précision, dans des cas où rien de visible n'a disparu de la conscience, en quoi la conscience est diminuée. Nous avons esquissé, autrefois, une tentative de ce genre, ainsi que nous le rappelions un peu plus haut. Nous disions qu'à côté de la diminution qui porte sur le nombre des états de conscience, il en est une autre qui intéresse leur solidité ou leur poids. Dans le premier cas, la maladie élimine purement et simplement certains états sans toucher aux autres. Dans le second, aucun état psychologique ne disparaît, mais tous sont atteints, tous perdent de leur lest, c'est-à-dire de leur puissance d'insertion et de pénétration dans la réalité [1]. C'est l'« attention à la vie » qui est diminuée, et les phénomènes nouveaux qui paraissent se produire ne sont que l'aspect extérieur de ce détachement.

Nous reconnaissons d'ailleurs que, même sous cette forme, l'idée est encore trop générale pour servir au détail des explications psychologiques. Mais peut-être fournirait-elle à l'esprit un point de repère dans la poursuite de ces explications.

Si on l'accepte, en effet, il n'y a pas lieu de chercher, pour le phénomène morbide ou anormal qui se présente avec des caractères spéciaux, une cause active qui le produise, car ce phénomène, en dépit des apparences, n'a rien de positif, rien de nouveau. Il se fabriquait déjà en temps normal; mais il était empêché de paraître, au moment où il l'aurait voulu, par un de ces mécanismes antagonistes, constamment agissants, qui constituent l'*attention à la vie*. C'est que la vie psychologique normale, telle que nous nous la

1. Voir *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, chap. III, en particulier p. 192-193.

représentons, est un système de fonctions dont chacune a son dispositif particulier. Ce dispositif, laissé à lui-même, donnerait une foule d'effets inutiles ou fâcheux, capables de troubler le fonctionnement des autres et de déranger aussi notre équilibre mobile, notre adaptation constamment renouvelée à la réalité. Mais un travail d'élimination, de correction, de remise au point se poursuit sans cesse, et ce travail est précisément ce qui fait la santé morale. Là où il faiblit, des symptômes apparaissent, que nous croyons créés pour la circonstance, mais qui, en réalité, ont toujours été là, ou du moins auraient été là si nous avions laissé faire. Certes, il est naturel que le théoricien soit frappé du caractère *sui generis* des faits morbides. Comme ces faits sont complexes et présentent pourtant un certain ordre dans leur complication, son premier mouvement est de les rapporter à une cause agissante, capable d'en organiser les éléments. Mais si, dans le domaine de l'esprit, la maladie n'est pas de force à créer quelque chose, elle ne peut consister que dans le ralentissement ou l'arrêt de certains mécanismes qui, à l'état normal, en empêchaient d'autres de donner leur plein effet. De sorte que la tâche principale de la psychologie ne serait pas d'expliquer ici comment certains phénomènes se produisent chez le malade, mais pourquoi on ne les constate pas chez l'homme sain.

Déjà nous avons envisagé de ce biais les phénomènes du rêve. On est généralement tenté de voir dans les rêves autant de fantômes qui se surajoutent aux perceptions et conceptions solides de la veille, autant de feux follets qui voltigeraient au-dessus d'elle. Ce seraient des phénomènes d'un ordre particulier, dont la psychologie devrait enfermer l'étude dans un chapitre à part, après quoi elle serait quitte envers eux. Et il est naturel que nous pensions ainsi, parce que l'état de veille est celui qui nous importe pratiquement, tandis que le rêve est ce qu'il y a au monde de plus étranger à l'action, de plus inutile. Comme, du point de vue pratique, c'est un accessoire, nous sommes portés à l'envisager, du point de vue théorique, comme un accident. Écartons cette idée préconçue : l'état de rêve nous apparaîtra au contraire comme le substratum de notre état normal. Il ne se surajoute pas à la veille; c'est la veille qui s'obtient par la limitation, la concentration et la tension d'une vie psychologique diffuse, qui est la vie du rêve. La

perception et la mémoire que nous trouvons dans le rêve sont, en un certain sens, plus naturelles que celles de la veille : la conscience s'y amuse à percevoir pour percevoir, à se souvenir pour se souvenir, sans aucun souci de la vie, je veux dire de l'action à accomplir. Mais veiller consiste à éliminer, à choisir, à ramasser sans cesse la totalité de la vie diffuse du rêve sur un point unique, celui même où un problème pratique se pose. Veiller consiste à vouloir. Cessez de vouloir, détachez-vous de la vie, désintéressez-vous : par là même vous passez du moi de la veille au moi des rêves, moins *tendu*, mais plus *étendu* que l'autre. Le mécanisme de la veille est donc le plus complexe, le plus délicat, le plus *positif* aussi des deux, et c'est la veille, bien plus que le rêve, qui réclame une explication.

Mais, si le rêve imite de tout point l'aliénation mentale, on pourra sans doute appliquer à bien des faits d'aliénation ce que nous avons dit du rêve. Nous reconnaissons d'ailleurs le danger qu'il y aurait à aborder l'investigation de ces phénomènes avec des vues trop systématiques. Il est douteux qu'on puisse les expliquer tous de la même manière. Et, pour beaucoup d'entre eux, mal définis encore, le moment n'est pas venu de tenter une explication. Aussi ne prétendons-nous pas trancher tout d'un coup le problème de savoir en quoi ils consistent. Comme nous l'annoncions d'abord, nous présentons notre thèse à titre de simple indication méthodologique, sans autre objet que d'orienter dans un certain sens l'attention du théoricien.

Mais il y a des faits pathologiques ou anormaux auxquels nous la croyons applicable dès maintenant. En première ligne figure la fausse reconnaissance. Tel est le mécanisme de la perception, et tel nous paraît être celui de la mémoire, que la fausse reconnaissance résulterait naturellement du jeu de ces deux facultés si un mécanisme spécial n'intervenait aussitôt pour l'annuler. La question importante n'est donc pas de savoir pourquoi elle surgit dans certains cas exceptionnels, mais pourquoi elle ne se produit pas à tout instant.

Considérons, en effet, les conditions où se forme le souvenir. Il sera d'ailleurs entendu que le souvenir dont nous allons parler est toujours un état psychologique, tantôt conscient, tantôt semi-

conscient, le plus souvent inconscient. Sur le souvenir envisagé comme une trace ou comme une modification d'un certain genre laissée en un point déterminé du cerveau, nous nous sommes expliqué ailleurs. Nous avons essayé d'établir que les diverses mémoires sont localisables dans le cerveau, si l'on entend par là que le cerveau possède pour chaque catégorie de souvenirs un dispositif spécial, destiné à convertir le souvenir pur en perception ou image naissantes : que si l'on va plus loin, si l'on prétend assigner à tout souvenir particulier sa place déterminée dans la matière cérébrale, on se borne à traduire des faits psychologiques incontestés dans un langage anatomique contestable, et l'on aboutit à des conséquences contraires à l'observation. A vrai dire, quand nous parlons de nos souvenirs, nous pensons à quelque chose que notre conscience possède, ou qu'elle pourrait retrouver, comme si elle tenait le fil par où le ramener à elle : ce souvenir va et vient, en effet, du conscient à l'inconscient, et la transition de l'un à l'autre est si continue, la limite entre les deux états si peu marquée, que nous n'avons aucun droit de supposer entre eux une différence radicale de nature. Tel est donc le souvenir dont nous allons nous occuper. Convenons d'autre part, pour abréger, de donner le nom de perception à toute conscience de quelque chose de présent, aussi bien à la perception interne qu'à la perception extérieure. Nous prétendons que *la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception; elle en est nécessairement contemporaine.* Au fur et à mesure que la perception se crée, son souvenir se profile à ses côtés, comme l'ombre à côté du corps. Mais la conscience ne l'aperçoit pas, à l'état normal, pas plus que notre œil ne verrait notre ombre s'il l'illuminait chaque fois qu'il se tourne vers elle.

Supposons en effet que le souvenir ne se crée pas tout le long de la perception même : je demande à quel moment il naîtra. Attend-il, pour surgir, que la perception se soit évanouie? C'est ce qu'on paraît admettre d'ordinaire, soit qu'on fasse du souvenir inconscient un état psychologique, soit qu'on y voie une modification cérébrale. Il y aurait d'abord l'état psychologique présent, puis, quand il n'est plus, le souvenir de cet état absent. Il y aurait d'abord l'entrée en jeu de certaines cellules, et ce serait la perception, puis une trace laissée dans ces cellules une fois la perception

évanouie, et ce serait le souvenir. Mais, pour que les choses pussent se passer ainsi, il faudrait que le cours de notre existence consciente se composât d'états bien tranchés, dont chacun eût objectivement un commencement, objectivement aussi une fin. Comment ne pas voir que ce morcelage de notre vie psychologique en états, comme d'une comédie en scènes, n'a rien d'absolu, qu'il est relatif aux interprétations diverses et changeantes que nous donnons de notre passé? Selon le point de vue où je me place, selon le centre d'intérêt que je choisis, je découpe diversement ma journée d'hier, j'y distingue plusieurs séries très différentes de situations ou d'états. Bien que ces divisions ne soient pas toutes également artificielles, aucune d'elles n'était donnée objectivement, aucune n'existait en soi, car le déroulement de la vie psychologique est continu. L'après-midi que je viens de passer à la campagne avec des amis s'est décomposée en déjeuner + promenade + dîner, ou en conversation + conversation + conversation, etc., et d'aucune de ces conversations, qui empiétaient les unes sur les autres, on ne peut dire qu'elle forme une entité distincte. Vingt systèmes de désarticulation sont possibles; nul système ne correspond à des articulations nettes de la réalité. De quel droit supposer que la mémoire choisit l'un d'eux, divise la vie psychologique en périodes tranchées, attend la fin de chaque période pour régler ses comptes avec la perception?

Alléguera-t-on que la perception d'un objet extérieur commence quand il apparaît, finit quand il disparaît, et qu'on peut bien assigner, dans ce cas au moins, un moment précis où le souvenir remplacerait la perception? Ce serait oublier que la perception se compose ordinairement de parties successives, et que ces parties n'ont ni plus ni moins d'individualité que le tout. De chacune d'elles on est en droit de dire que son objet disparaît au fur et à mesure; comment le souvenir ne naîtrait-il que lorsque tout est fini? et comment la mémoire saurait-elle, à un moment quelconque de l'opération, que tout n'est pas fini, qu'il reste encore quelque chose?

Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s'il ne se crée pas au fur et à mesure de la perception même. Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c'est qu'il se dédouble à tout instant, dans son

jaillissement même, en deux jets exactement symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir. Ce dernier, que nous appelons perception, est le seul qui nous intéresse. Nous n'avons que faire du souvenir des choses pendant que nous tenons les choses mêmes. La conscience pratique écartant ce souvenir comme inutile, la réflexion théorique le tient pour inexistant. Ainsi naît sans doute l'illusion que le souvenir *succède* à la perception.

Mais cette illusion a une autre source, plus profonde encore.

Elle vient de ce que le souvenir ravivé, conscient, nous fait l'effet d'être la perception elle-même ressuscitant sous une forme plus modeste, et rien autre chose que cette perception. Entre la perception et le souvenir il y aurait une différence d'intensité ou de degré, mais non pas de nature. La perception se définissant un état fort et le souvenir un état faible, le souvenir d'une perception ne pouvant alors être que cette perception affaiblie, il nous semble que la mémoire ait dû attendre, pour enregistrer une perception dans l'inconscient, que la perception se fût endormie en souvenir. Et c'est pourquoi nous jugeons que le souvenir d'une perception ne saurait se créer avec cette perception ni se développer en même temps qu'elle.

Mais la thèse qui fait de la perception présente un état fort et du souvenir ravivé un état faible, qui veut qu'on passe de cette perception à ce souvenir par voie de diminution, a contre elle l'observation la plus élémentaire. Nous avons signalé ce point dans un travail antérieur. Prenez une sensation intense et faites-la décroître progressivement jusqu'à zéro. S'il n'y a entre le souvenir de la sensation et la sensation elle-même qu'une différence de degré, la sensation deviendra souvenir avant de s'éteindre. Or un moment arrive, sans doute, où vous ne pouvez plus dire si vous avez affaire à une sensation faible que vous éprouvez ou à une sensation faible que vous imaginez, mais jamais l'état faible ne devient le souvenir de l'état fort. Le souvenir est donc tout autre chose.

Le souvenir d'une sensation est chose capable de *suggérer* cette sensation, je veux dire de la faire renaître, faible d'abord, plus forte ensuite, de plus en plus forte à mesure que l'attention se fixe davantage sur elle. Mais il est distinct de l'état qu'il suggère, et c'est précisément parce que nous le sentons derrière, comme le

magnétiseur derrière l'hallucination provoquée, que nous localisons la cause de cet état dans le passé. La sensation, en effet, est essentiellement de l'actuel et du présent ; mais le souvenir, qui la suggère du fond de l'inconscient d'où il émerge à peine, se présente avec cette puissance *sui generis* de suggestion qui est la marque de ce qui n'est plus, de ce qui voudrait être encore. A peine la suggestion a-t-elle touché l'imagination que la chose suggérée se dessine à l'état naissant, et c'est pourquoi il est si difficile de distinguer entre une sensation faible qu'on éprouve et une sensation faible qu'on se remémore sans la dater. Mais la suggestion n'est à aucun degré ce qu'elle suggère, le souvenir pur d'une sensation ou d'une perception n'est à aucun degré la sensation ou la perception mêmes. Ou bien alors il faudra dire que la parole du magnétiseur, pour suggérer aux sujets endormis qu'ils ont dans la bouche du sucre ou du sel, doit déjà être elle-même un peu sucrée ou salée.

En creusant encore au-dessous de cette illusion, on trouverait à sa racine le besoin, inné à notre esprit, de se représenter le tout de notre vie intérieure sur le modèle de la très petite partie de nous-mêmes qui est insérée dans la réalité présente, qui la perçoit et qui agit sur elle. Nos perceptions et nos sensations sont à la fois ce qu'il y a de plus éclairé en nous et de plus important pour nous ; elles notent à chaque instant la relation changeante de notre corps aux autres corps ; elles déterminent ou orientent notre conduite. De là notre tendance à ne voir dans les autres faits psychologiques que des perceptions ou des sensations obscurcies ou diminuées. Ceux mêmes d'entre nous qui résistent le plus à cette tendance, qui croient apercevoir dans la pensée autre chose qu'un jeu d'images, ont de la peine à se persuader que le souvenir d'une perception se distingue radicalement de cette perception même : le souvenir devrait en tout cas, leur semble-t-il, être exprimable en termes de perception, s'obtenir par quelque opération effectuée sur l'image. Quelle sera alors cette opération? *A priori*, nous nous disons qu'elle ne peut porter que sur la *qualité* du contenu de l'image, ou sur sa *quantité*, ou sur les deux à la fois. Or, ce n'est pas sur la qualité, à coup sûr, qu'elle porte effectivement, puisque le souvenir doit nous représenter le passé sans l'altérer. Ce sera donc sur la quantité. Mais la quantité, à son tour, peut être extensive ou

intensive, car l'image comprend un nombre déterminé de parties, et elle présente un certain degré de force. Considérons la première hypothèse. Le souvenir modifie-t-il l'extension de l'image? Non, évidemment, car s'il ajoutait quelque chose au passé, il serait infidèle, et s'il en retranchait quelque chose, incomplet. Reste donc que la modification porte sur l'intensité, et comme ce n'est évidemment pas un accroissement, c'est une diminution. Telle est la dialectique instinctive, à peine consciente, par laquelle nous sommes conduits, d'élimination en élimination, à voir dans le souvenir un affaiblissement de l'image.

Cette conclusion atteinte, toute notre psychologie de la mémoire s'inspire d'elle; notre physiologie elle-même s'en ressent. De quelque manière que nous nous représentions le mécanisme cérébral de la perception, nous ne voyons dans le souvenir qu'un nouvel ébranlement du même mécanisme, une répétition atténuée du même fait. L'expérience est là cependant, qui paraît dire le contraire. Elle nous montre qu'on peut perdre ses souvenirs visuels sans cesser de voir et ses souvenirs auditifs sans cesser d'entendre, que la cécité et la surdité psychiques n'impliquent pas nécessairement la perte de la vue ou de l'ouïe : serait-ce possible, si la perception et la mémoire intéressaient ici les mêmes centres, mettaient en jeu les mêmes mécanismes? Mais nous passons outre, plutôt que de consentir à une distinction radicale entre la perception et le souvenir.

Par deux voies convergentes, en tant qu'il reconstitue notre vie psychologique avec des états nettement découpés et en tant qu'il juge tous ces états exprimables en termes d'images, le raisonnement aboutit donc à faire du souvenir une perception affaiblie, quelque chose qui succède à la perception au lieu d'en être contemporain. Écartons cette dialectique naturelle à notre intelligence, commode pour le langage, indispensable peut-être à la pratique, mais non pas suggérée par l'observation intérieure : le souvenir apparaît comme doublant à tout instant la perception, naissant avec elle, se développant en même temps qu'elle, et lui survivant précisément parce qu'il est d'une tout autre nature qu'elle.

Qu'est-il donc? Toute description claire d'un état psychologique se fait par des images, et nous venons de dire que le souvenir d'une image n'est pas une image. Le souvenir pur ne pourra dès lors

être décrit que d'une manière vague, en termes métaphoriques. Disons donc, comme nous l'expliquions dans *Matière et Mémoire*[1], qu'il nous paraît être à la perception ce que l'image aperçue derrière le miroir est à l'objet placé devant lui. L'objet se touche aussi bien qu'il se voit; il agira sur nous comme nous agissons sur lui; il est gros d'actions possibles, il est *actuel*. L'image est *virtuelle* et, quoique semblable à l'objet, incapable de rien faire de ce qu'il fait. Notre existence actuelle, au fur et à mesure qu'elle se déroule dans le temps, se double ainsi d'une existence virtuelle, d'une image en miroir. Tout moment de notre vie offre donc deux aspects: il est actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre. Il se scinde en même temps qu'il se pose. Ou plutôt il consiste dans cette scission même, car l'instant présent, toujours en marche, limite fuyante entre le passé immédiat qui n'est déjà plus et l'avenir immédiat qui n'est pas encore, se réduirait à une simple abstraction s'il n'était précisément le miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir.

Imaginons un esprit qui prendrait conscience de ce dédoublement. Supposons que le reflet de notre perception et de notre action nous revienne, non pas lorsque la perception est complète et l'action accomplie, mais au fur et à mesure que nous percevons et agissons. Nous verrons alors en même temps notre existence réelle et son image virtuelle, l'objet d'un côté et le reflet de l'autre. Le reflet ne se laissera d'ailleurs pas confondre avec l'objet, car celui-ci a tous les caractères de la perception, celui-là est déjà souvenir : s'il ne l'était pas dès maintenant, il ne le serait jamais. Plus tard, quand il accomplira sa fonction normale, il nous représentera notre passé avec la marque du passé; aperçu au moment où il se forme, c'est avec la marque du passé, constitutive de son essence, qu'il apparaît. Quel est ce passé? il n'a pas de date et ne saurait en avoir; c'est du passé *en général*, ce ne peut être aucun passé en particulier. A la rigueur, s'il consistait simplement en un certain spectacle aperçu, en une certaine émotion éprouvée, on pourrait être dupe, et croire qu'on a déjà aperçu ce qu'on aperçoit, éprouvé ce qu'on éprouve. Mais il s'agit de bien autre

1. Pages 139, 141 et suiv. Cf. tout le premier chapitre.

chose. Ce qui se dédouble à chaque instant en perception et souvenir, c'est la totalité de ce que nous voyons, entendons, éprouvons, tout ce que nous sommes avec tout ce qui nous entoure. Si nous prenons conscience de ce dédoublement, c'est l'intégralité de notre présent qui nous apparaîtra à la fois comme perception et comme souvenir. Et pourtant nous savons bien qu'on ne vit pas deux fois le même moment d'une histoire et que le temps ne remonte pas son cours. Que faire? La situation est étrange, paradoxale. Elle bouleverse toutes nos habitudes. Un souvenir est là : c'est un souvenir, car il porte la marque caractéristique des états que nous appelons communément de ce nom et qui n'apparaissent à la conscience qu'une fois leur objet disparu. Et pourtant il ne nous représente pas quelque chose qui ait été, mais simplement quelque chose qui est, il marche *pari passu* avec la perception qu'il reproduit. C'est, dans le moment actuel, un souvenir de ce moment. C'est du passé quant à la forme et du présent quant à la matière. C'est un *souvenir du présent*.

Au fur et à mesure que la situation progresse, le souvenir qui se tient à côté d'elle donne à chacune des étapes l'aspect du « déjà vu », du déjà connu. Mais cette situation, même avant d'être arrivée à son terme, nous paraît devoir former un tout, étant découpée dans la continuité de notre expérience par l'intérêt du moment. Comment aurions-nous vécu déjà une partie de la situation si nous n'en avions pas vécu le tout? Reconnaîtrions-nous ce qui se déroule si nous ne connaissions pas ce qui est encore enroulé? Ne sommes-nous pas à même, tout au moins, d'anticiper à chaque moment sur le moment suivant? Cet instant qui va venir est déjà entamé par l'instant présent; le contenu du premier est inséparable du contenu du second : si l'un est, à n'en pas douter, un recommencement de mon passé, comment l'instant à venir ne le serait-il pas également? Je reconnais celui-là, je vais donc sûrement reconnaître celui-ci. Ainsi je me trouve sans cesse, vis-à-vis de ce qui est sur le point d'arriver, dans l'attitude d'une personne qui va reconnaître, et qui par conséquent connaît déjà. Mais ce n'est que l'*attitude* de la connaissance; c'en est la forme sans la matière. Comme je ne puis prédire ce qui va arriver, je vois bien que je ne le sais pas; mais je prévois que je vais l'avoir su, en ce sens que je le reconnaîtrai en l'apercevant; et

cette reconnaissance à venir, que je sens inévitable en vertu de l'élan pris tout du long par ma faculté de reconnaître, exerce par avance un effet rétroactif sur mon présent, me plaçant dans l'étrange situation d'une personne qui se sent connaître ce qu'elle se sait ignorer.

Supposons une leçon autrefois sue par cœur et maintenant oubliée, mais qu'on se surprend, un jour, à répéter machinalement. Comme on reconnaît chaque mot dès qu'on le prononce, on sent qu'on le tient avant de le prononcer, et pourtant on ne le retrouve qu'en le prononçant. Celui qui prendra conscience du dédoublement continuel de son présent en perception et en souvenir sera exactement dans le même état. Pour peu qu'il s'analyse lui-même, il se comparera à l'acteur qui joue automatiquement son rôle, s'écoutant et se regardant jouer. Mieux il approfondit ce qu'il éprouve, plus il se scinde en deux personnages, dont l'un se donne ainsi en spectacle à l'autre. D'un côté il sait qu'il continue d'être ce qu'il était, un moi qui pense et qui agit conformément à ce que la situation réclame, un moi inséré dans la vie réelle et s'adaptant à elle par un libre effort de sa volonté : voilà de quoi sa perception du présent l'assure. Mais le souvenir de ce présent, qui est également là, lui fait croire qu'il répète intégralement des choses déjà dites, qu'il revoit exactement des choses déjà vues, et le transforme ainsi en acteur qui récite un rôle. De là deux moi différents, dont l'un, conscient de sa liberté, s'érige en spectateur indépendant d'une scène que l'autre jouerait d'une manière machinale. Mais ce dédoublement ne va jamais jusqu'au bout. C'est plutôt une oscillation de la personne entre deux points de vue sur elle-même, un va-et-vient de l'esprit entre la perception qui n'est que perception et la perception doublée de son propre souvenir : la première enveloppe le sentiment habituel que nous avons de notre liberté et s'insère tout naturellement dans le monde réel ; la seconde nous fait croire que nous répétons un rôle appris, nous convertit en automates, nous transporte dans un monde de théâtre ou de rêve. Quiconque a traversé pendant quelques instants un danger pressant, auquel il n'a pu échapper que par une série rapide de démarches aussi impérieusement nécessitées que hardiment accomplies, a éprouvé quelque chose du même genre. C'est un dédoublement plutôt virtuel que réel. On agit et pourtant on est

agi. On sent qu'on choisit et qu'on veut, mais qu'on choisit de l'imposé et qu'on veut de l'inévitable. De là une compénétration d'états qui se fondent et même s'identifient ensemble dans la conscience immédiate, mais qui n'en sont pas moins logiquement incompatibles entre eux et que la conscience réfléchie se représentera dès lors par un dédoublement du moi en deux personnages différents, dont l'un prendrait à son compte tout ce qui est liberté, tandis que l'autre garderait pour lui la nécessité, — celui-là, spectateur libre, regardant celui-ci jouer son rôle automatiquement.

Nous venons de décrire les trois principaux aspects sous lesquels nous nous apparaîtrions à nous-mêmes, à l'état normal, si nous pouvions assister à la scission de notre présent. Or, ce sont précisément les caractères de la fausse reconnaissance. On les trouve d'autant plus accentués que le phénomène est plus net, plus complet, plus profondément analysé par celui qui en fait l'expérience.

Plusieurs ont parlé en effet d'un sentiment d'automatisme et d'un état comparable à celui de l'acteur qui joue un rôle. Ce qui se dit et ce qui se fait, ce qu'on dit et ce qu'on fait soi-même, apparaît comme « inévitable ». On assiste à ses propres mouvements, à ses pensées, à ses actions[1]. Les choses se passent *comme si* l'on se dédoublait, sans pourtant qu'on se dédouble effectivement. Un des sujets écrit : « Ce sentiment de dédoublement n'existe que dans la sensation ; les deux personnes ne font qu'un au point de vue matériel[2] ». Il entend sans doute par là qu'il éprouve un sentiment de dualité, mais accompagné de la conscience qu'il s'agit d'une seule et même personne.

D'autre part, comme nous le disions au début, le sujet se trouve souvent dans le singulier état d'âme d'une personne qui croit savoir ce qui va se passer, tout en se sentant incapable de le prédire. « Il me semble toujours, dit l'un d'eux, que je vais prévoir la suite, mais je ne pourrais pas l'annoncer réellement. » Un autre se rappelle ce qui va arriver « comme on se rappelle un nom qui est sur le bord de la mémoire[3] ». Une des plus anciennes observations est

1. Voir, en particulier, les observations recueillies par Bernard-Leroy, *op. cit.*, p. 182, 185, 176, 232, etc.
2. *Ibid.*, p. 186.
3. Lalande, Des paramnésies, *Rev. philos.*, vol. XXXVI, 1893, p. 487.

celle d'un malade qui croit savoir par avance ce que son entourage fera[1]. Voilà donc un autre caractère de la fausse reconnaissance.

Mais le plus général de tous est celui dont nous parlions d'abord : le souvenir évoqué est un souvenir suspendu en l'air, sans point d'appui dans le passé. Il ne correspond à aucune expérience antérieure. On le sait, on en est convaincu, et cette conviction n'est pas l'effet d'un raisonnement : elle est immédiate. Elle se confond avec le sentiment que le souvenir évoqué doit être simplement un duplicat de la perception actuelle. Est-ce alors un « souvenir du présent »? Si l'on ne le dit pas, c'est sans doute que l'expression paraîtrait contradictoire, qu'on ne conçoit pas le souvenir autrement que comme une répétition du passé, qu'on n'admet pas qu'une représentation puisse porter la marque du passé indépendamment de ce qu'elle représente, enfin qu'on est théoricien sans le savoir et qu'on tient tout souvenir pour postérieur à la perception qu'il reproduit. Mais on dit quelque chose d'approchant ; on parle d'un passé que nul intervalle ne séparerait du présent : « J'ai senti se produire en moi une sorte de déclanchement qui a supprimé tout le passé entre cette minute d'autrefois et la minute où j'étais[2]. » Là est bien, en effet, la marque distinctive du phénomène. Quand on parle de « fausse reconnaissance », on devrait ajouter qu'il s'agit d'un processus qui ne contrefait pas réellement la reconnaissance vraie et qui n'en donne pas l'illusion. Qu'est-ce que la reconnaissance normale? Elle peut se produire de deux manières, soit par un sentiment de familiarité qui accompagne la perception présente, soit par l'évocation d'une perception passée que la perception présente paraît répéter. Or, la fausse reconnaissance n'est ni l'une ni l'autre de ces deux opérations. Ce qui caractérise la reconnaissance du premier genre, c'est qu'elle exclut tout rappel d'une situation déterminée, personnelle, où l'objet reconnu aurait été déjà perçu. Mon cabinet de travail, ma table, mes livres ne composent autour de moi une atmosphère de familiarité qu'à la condition de ne faire surgir le souvenir d'aucun événement déterminé de mon histoire. S'ils évoquent le souvenir précis d'un incident auquel ils ont été mêlés, je les recon-

1. Jensen, *art. cité*, p. 57.
2. F. Gregh, cité par Bernard-Leroy, p. 183.

nais encore comme y ayant pris part, mais cette reconnaissance se surajoute à la première et s'en distingue profondément, comme le personnel se distingue de l'impersonnel. Or, la fausse reconnaissance est autre chose que ce sentiment de familiarité. Elle porte toujours sur une situation personnelle, dont on est convaincu qu'elle reproduit identiquement une autre situation personnelle, aussi précise et aussi déterminée qu'elle. Resterait donc qu'elle fût la reconnaissance du second genre, celle qui implique le rappel d'une situation semblable à celle où l'on se trouve actuellement. Mais remarquons qu'il s'agit toujours, en pareil cas, de situations semblables et non pas de situations identiques. La reconnaissance du second genre ne se fait que par la représentation de ce qui différencie les deux situations en même temps que de ce qui leur est commun. Si j'assiste pour la seconde fois à une comédie, je reconnais un à un chacun des mots, chacune des scènes; je reconnais enfin toute la pièce et je me rappelle l'avoir déjà vue; mais j'étais alors à une autre place, j'avais d'autres voisins, j'arrivais avec d'autres préoccupations; en tout cas je ne pouvais pas être alors ce que je suis aujourd'hui, puisque j'ai vécu dans l'intervalle. Si donc les deux images sont les mêmes, elles ne se présentent pas dans le même cadre, et le vague sentiment de la différence des cadres entoure, comme une frange, la conscience que je prends de l'identité des images et me permet à tout instant de les distinguer. Au contraire, dans la fausse reconnaissance, les cadres sont identiques comme les images elles-mêmes. J'assiste au même spectacle avec les mêmes sensations, les mêmes préoccupations : bref, je suis en ce moment au même point, à la même date, au même instant où j'étais alors de mon histoire. C'est donc à peine si l'on peut parler ici d'illusion, puisque la connaissance illusoire est l'imitation d'une connaissance réelle, et que le phénomène auquel nous avons affaire n'imite aucun autre phénomène de notre expérience. Et c'est à peine si l'on peut parler de fausse reconnaissance, puisqu'il n'y pas de reconnaissance vraie, d'un genre ou d'un autre, dont celle-ci serait l'exacte contrefaçon. En réalité il s'agit d'un phénomène unique en son genre, celui-là même que produirait le « souvenir du présent » s'il surgissait tout à coup de l'inconscient où il doit rester. Il apparaîtrait comme un souvenir, puisque le souvenir porte une marque distinctive, autre que celle de la perception; mais il

ne pourrait pas sérieusement correspondre à une réalité passée, parce que chacun de nous sait bien qu'on ne vit pas deux fois le même moment de son histoire.

Reste à savoir pourquoi ce souvenir demeure ordinairement caché, et comment il se révèle dans des cas extraordinaires. D'une manière générale, *en droit*, le passé ne réapparaît à la conscience que dans la mesure où il peut aider à comprendre le présent et à prévoir l'avenir : c'est un éclaireur de l'action. On fait fausse route quand on étudie les fonctions de représentation à l'état isolé, comme si elles étaient à elles-mêmes leur propre fin, comme si nous étions de purs esprits, occupés à voir passer des idées et des images. La perception présente attirerait alors à elle un souvenir similaire sans aucune arrière-pensée d'utilité, pour rien, pour le plaisir, — pour le plaisir de réaliser dans le monde mental une loi d'attraction analogue à celle qui gouverne le monde des corps. Nous ne contestons certes pas « la loi de similarité », mais, comme nous le faisions remarquer ailleurs, deux idées quelconques et deux images prises au hasard, si éloignées qu'on les suppose, se ressembleront toujours par quelque côté, puisqu'on trouvera toujours un genre commun dans lequel les faire rentrer : de sorte que n'importe quelle perception rappellerait n'importe quel souvenir, s'il n'y avait ici qu'une attraction mécanique du semblable par le semblable. La vérité est que, si une perception rappelle un souvenir, c'est afin que les circonstances qui ont précédé, accompagné et suivi la situation passée jettent quelque lumière sur la situation actuelle et montrent par où en sortir. Mille et mille évocations de souvenirs par ressemblance sont possibles, mais le souvenir qui tend à reparaître est celui qui ressemble à la perception par un certain côté particulier, celui qui intéresse l'action à accomplir. Et ce souvenir lui-même pourrait, à la rigueur, ne pas se manifester : il suffirait qu'il rappelât, sans se montrer lui-même, les circonstances qui ont été données en contiguïté avec lui, ce qui a précédé et ce qui a suivi, enfin ce qu'il importe de connaître pour comprendre le présent et anticiper sur l'avenir. On concevrait même que rien de tout cela ne se manifestât à la conscience, et que la conclusion seule apparût, je veux dire la suggestion précise d'une certaine démarche à faire. C'est ainsi que les choses se passent, sans doute,

chez la plupart des animaux. Mais plus la conscience se développe, plus elle éclaire l'opération de la mémoire et plus aussi elle laisse transparaître l'association par ressemblance, qui est le moyen, derrière l'association par contiguïté, qui est le but. Celle-là, une fois installée dans la conscience, permet à une foule de souvenirs de luxe de s'introduire en vertu de quelque ressemblance, même dépourvue d'intérêt actuel : ainsi s'explique que nous puissions rêver aussi bien qu'agir; mais ce sont les nécessités de l'action qui ont déterminé les lois du rappel; elles seules détiennent les clefs de la conscience, et les souvenirs de rêve ne s'introduisent qu'en profitant de ce qu'il y a de lâche, de mal défini, dans la relation de ressemblance qui donne l'autorisation d'entrer. Bref, si la totalité de nos souvenirs exerce à tout instant une poussée du fond de l'inconscient, la conscience attentive à la vie ne laisse passer, légalement, que ceux qui peuvent concourir à l'action présente, quoique beaucoup d'autres se faufilent, à la faveur de cette condition générale de ressemblance qu'il a bien fallu poser.

Mais quoi de plus inutile à l'action présente que le souvenir du présent? Tous les autres souvenirs invoqueraient plutôt des droits, car ils apportent au moins avec eux quelque information, fût-elle sans intérêt actuel. Seul, le souvenir du présent n'a rien à nous apprendre, n'étant que le double de la perception. Nous tenons l'objet réel : que ferions-nous de l'image virtuelle? autant vaudrait lâcher la proie pour l'ombre.

C'est pourquoi il n'est pas de souvenir dont notre attention se détourne plus obstinément.

L'attention dont il s'agit n'est d'ailleurs pas cette attention individuelle dont l'intensité, la direction, la durée changent selon les personnes. C'est, pourrait-on dire, l'attention de l'espèce, une attention naturellement tournée vers certaines régions de la vie psychologique, naturellement détournée des autres. A l'intérieur de chacune de ces régions notre attention individuelle se dirigera sans doute à sa fantaisie, mais elle viendra simplement alors se superposer à la première, comme le choix que l'œil individuel fait de tel ou tel objet pour le regarder se superpose à celui que l'œil humain a fait, une fois pour toutes, d'une certaine région déterminée du spectre pour y voir de la lumière. Or, si un fléchissement léger de l'attention individuelle n'est que de la « distraction », chose

normale, toute défaillance de l'attention spécifique se traduit par des faits pathologiques ou anormaux.

La fausse reconnaissance est une de ces anomalies. Elle tient à un affaiblissement temporaire de l'attention générale à la vie, à une défaillance qui fait que le regard de la conscience ne se maintient plus dans sa direction naturelle et se laisse distraire à considérer ce qu'il n'a aucun intérêt à apercevoir. Mais que faut-il entendre ici par « attention à la vie »? Quel est le genre spécial de distraction qui aboutit à la fausse reconnaissance? Attention et distraction sont des termes vagues : peut-on les définir plus nettement dans ce cas particulier? Nous allons essayer de le faire, sans prétendre cependant atteindre, en un sujet aussi obscur, à la clarté complète et à la précision définitive.

On n'a pas assez remarqué à quel point notre présent consiste dans une anticipation de notre avenir. La vision que la conscience réfléchie nous donne de notre vie intérieure est sans doute celle d'un état succédant à un état, chacun de ces états commençant en un point, finissant en un autre, et se suffisant provisoirement à lui-même. Ainsi le veut la réflexion, qui prépare les voies au langage; elle distingue, écarte et juxtapose; elle n'est à son aise que dans le défini et aussi dans l'immobile; elle s'arrête à une conception statique de la réalité. Mais la conscience immédiate saisit tout autre chose. Immanente à la vie intérieure, elle la sent plutôt qu'elle ne la voit; mais elle la sent comme un mouvement, comme un empiétement continu sur un avenir qui recule sans cesse. Ce sentiment devient d'ailleurs très clair quand il s'agit d'un acte déterminé que nous sommes appelés à accomplir. Le terme de l'opération nous apparaît aussitôt, et, pendant tout le temps que nous agissons, nous avons moins conscience de nos états successifs que d'un écart décroissant entre la position actuelle et le terme dont nous nous rapprochons. Ce but lui-même n'est d'ailleurs aperçu que comme un but provisoire; nous savons qu'il y a autre chose derrière; dans l'élan que nous prenons pour franchir le premier obstacle nous nous préparons déjà à en sauter un second, en attendant les autres qui se succéderont indéfiniment. De même, quand nous écoutons une phrase, il s'en faut que nous fassions attention aux mots pris isolément : c'est le sens du tout qui nous importe; dès le début nous reconstruisons ce sens hypothétique-

ment; nous lançons notre esprit dans une certaine direction générale, quittes à infléchir diversement cette direction à mesure que la phrase qui se déroule poussera notre attention dans un sens ou dans un autre. Ici encore le présent est aperçu dans l'avenir sur lequel il empiète, plutôt qu'il n'est saisi en lui-même. Cet élan vital donne à tous les états psychologiques qu'il traverse ou qu'il enjambe un aspect particulier, mais si constant que nous ne nous en apercevons que lorsqu'il fait défaut. Chacun de nous a pu remarquer le caractère étrange que prend parfois un mot familier quand on arrête sur lui son attention. Le mot apparaît alors comme nouveau, et il l'est en effet : jamais, jusque-là, notre conscience n'en avait fait un point d'arrêt; elle le traversait simplement pour arriver à la fin d'une phrase. Il ne nous est pas aussi facile de comprimer l'élan de notre vie psychologique tout entière que celui de notre parole; mais, là où l'élan général faiblit, la situation traversée doit paraître aussi bizarre que le son d'un mot qui s'immobilise au cours du mouvement de la phrase. Elle ne fait plus corps avec la vie réelle. Cherchant, parmi nos expériences passées, celle qui lui ressemble le plus, c'est au rêve que nous la comparerons.

Or, il faut remarquer que la plupart des observations approfondies que nous possédons de la fausse reconnaissance décrivent l'impression éprouvée comme une impression de rêve. L'illusion s'accompagne « d'une espèce de sentiment inanalysable que la réalité est un rêve », dit M. Paul Bourget [1]. Kraepelin emploie les mots « traumartig, schattenhaft ». Dans une auto-observation rédigée en anglais, qui me fut remise il y a quelques années, je trouve l'épithète « shadowy » appliquée à l'ensemble du phénomène; on ajoute que le phénomène apparaît plus tard, quand on se le remémore, comme « the half forgotten relic of a dream ». Des observateurs qui ne se connaissent pas entre eux, qui parlent des langues différentes, s'expriment ici en termes qui sont la traduction textuelle les uns des autres. L'impression de rêve est donc à peu près générale.

Mais il faut remarquer aussi que les personnes sujettes à la fausse reconnaissance sont souvent portées à trouver étrange un mot familier. L'auteur d'une enquête approfondie sur la fausse recon-

1. Observation recueillie par M. Bernard-Leroy, *op. cit.*, p. 169.

naissance, G. Heymans, nous donne ce trait (*das Fremdfinden eines bekannten Wortes*) comme normalement lié à la fausse reconnaissance[1]. Et il ajoute avec raison que les théories courantes de ce dernier phénomène n'expliquent pas pourquoi il s'associe au premier.

Dans ces conditions, n'est-il pas permis de chercher la cause occasionnelle de la fausse reconnaissance dans un arrêt momentané de notre élan de conscience, arrêt qui ne change rien, sans doute, à la matérialité de notre présent, mais le détache de l'avenir avec lequel il fait corps et de l'action qui en serait la conclusion normale, lui communiquant ainsi l'aspect d'un simple tableau, d'un spectacle qu'on se donne à soi-même, d'une réalité transposée en rêve? Qu'on nous permette de décrire ici une impression personnelle. Nous ne sommes pas sujet à la fausse reconnaissance, mais nous avons essayé bien souvent, depuis que nous l'étudions, de nous replacer dans l'état d'âme décrit par les observateurs et d'induire expérimentalement en nous le phénomène. Nous n'y avons jamais réussi tout à fait; nous avons pourtant obtenu, à diverses reprises, quelque chose d'approchant, mais de très fuyant. Il faut pour cela que nous nous trouvions en présence d'une scène, non seulement nouvelle pour nous, mais qui tranche sur le cours de notre vie habituelle. Ce sera, par exemple, une scène à laquelle nous assistons en voyage : encore faut-il que le voyage ait été improvisé, et non pas prémédité. La première condition est alors que nous éprouvions un certain étonnement tout particulier, que j'appellerai *l'étonnement de se trouver là*. Sur cet étonnement vient se greffer un sentiment assez différent, qui a pourtant une parenté avec lui : le sentiment que *l'avenir est clos*, que la situation est détachée de tout mais que nous sommes attaché à elle. A mesure que ces deux émotions se compénètrent, la réalité perd de sa solidité et notre perception du présent tend à se doubler de quelque autre chose, qui serait derrière. Est-ce le « souvenir du présent » qui transparaît? Nous n'oserions l'affirmer ; mais il nous semble bien que nous sommes alors sur le chemin de la fausse reconnaissance, et qu'il y aurait peu de chose à faire pour y arriver.

1. Heymans, Eine Enquete über Depersonalisation und Fausse reconnaissance, *Zeitschr. f. Psychologie*, vol. 36, 1904, p. 321-343 ; et Weitere Daten über Depersonalisation und Fausse reconnaissance (*Ibid.*, vol. 43, 1906, p. 1-17).

Maintenant, pourquoi le *souvenir du présent* attend-il, pour se révéler, que l'*élan de conscience* faiblisse ou s'arrête? Nous ne savons rien du mécanisme par lequel une représentation sort de l'inconscient ou y retombe. Tout ce que nous pouvons faire est de recourir à un schéma provisoire par lequel symboliser l'opération. Revenons à celui dont nous nous étions servis d'abord. Représentons-nous la totalité des souvenirs inconscients comme pressant contre la conscience, — celle-ci ne laissant passer, en principe, que ce qui peut concourir à l'action. Le souvenir du présent fait effort comme les autres; il est d'ailleurs plus près de nous que les autres : penché sur notre perception du présent, il est toujours sur le point d'y entrer. La perception n'échappe que par un mouvement continuel en avant, qui maintient l'écart. En d'autres termes, un souvenir ne s'actualise que par l'intermédiaire d'une perception : le souvenir du présent pénétrerait donc dans la conscience s'il pouvait s'insinuer dans la perception du présent. Mais celle-ci est toujours en avance sur lui : grâce à l'élan qui l'anime, elle est moins dans le présent que dans l'avenir. Supposons que tout à coup l'élan s'arrête : le souvenir rejoint la perception, le présent est reconnu en même temps qu'il est connu.

La fausse reconnaissance serait donc enfin la forme la plus inoffensive de l'inattention à la vie. Un abaissement constant du ton de l'attention fondamentale se traduit par des troubles psychologiques plus ou moins profonds et durables. Mais il peut arriver que cette attention se maintienne d'ordinaire à son ton normal, et que son insuffisance se manifeste d'une tout autre manière : par des arrêts de fonctionnement, généralement très courts, espacés, de loin en loin. Dès que l'arrêt se produit, la fausse reconnaissance arrive sur la conscience, la recouvre pendant quelques instants et retombe aussitôt, comme une vague.

Concluons par une dernière hypothèse, que nous faisions pressentir dès le début de notre travail. Si l'inattention à la vie peut prendre deux formes inégalement graves, n'est-on pas en droit de supposer que la seconde, plus anodine, est un moyen de se préserver de l'autre? Là où une insuffisance de l'attention risquerait de se traduire par un passage plus ou moins complet de l'état de veille à l'état de rêve, la conscience localise le mal sur quelques points où elle ménage à l'attention autant de courts arrêts : l'atten-

tion pourra ainsi se maintenir, tout le reste du temps, en contact avec la réalité. Certains cas très nets de fausse reconnaissance paraîtraient confirmer cette hypothèse. Le sujet commence par se sentir détaché de tout, comme dans un rêve : il n'éprouve la fausse reconnaissance qu'aussitôt après, quand il commence à se ressaisir lui-même [1].

Tel serait donc le trouble de la volonté qui occasionnerait la fausse reconnaissance. Mais il ne fait, en tout cas, que l'occasionner. La cause productrice du phénomène doit être cherchée ailleurs, dans le jeu combiné de la perception et de la mémoire. La fausse reconnaissance nous a paru résulter du fonctionnement naturel de ces deux facultés livrées à leurs propres forces. Elle aurait lieu à tout instant si la volonté, sans cesse tendue vers l'action, n'empêchait le présent de se retourner sur lui-même, en le poussant indéfiniment dans l'avenir.

H. Bergson,
de l'Institut.

1. Voir en particulier les auto-observations de Kraepelin et de MM. Dromard et Albès, *articles cités.*

LA TRIPLE ORIGINE DE L'IDÉE DE DIEU

1. — Lorsque nous disons qu'Anaxagore, Aristote, Copernic, Herschel se sont fait du soleil des idées diverses, nous ne trouvons aucune difficulté dans cette assertion. Car, bien que ces *idées* comme telles puissent être profondément hétérogènes, la *perception* fournit ici à la conception une matière permanente, qui relie entre elles des interprétations peut-être tout à fait discontinues. Lorsque deux promeneurs discutent : Ceci est un hêtre. — Non, ceci est un ormeau, — la perception, le *ceci*, subsiste, et c'est le terme commun de leurs pensées par ailleurs divergentes.

Quand nous avons affaire aux diverses idées qu'on a pu se faire, dans la philosophie ou la tradition, de « la Divinité », nous continuons à parler le même langage, à nous exprimer comme si Dieu était un *objet donné* auquel on aurait appliqué successivement diverses conceptions, ou même simplement des noms différents. Nous pensons couramment par exemple que Jupiter, *c'est* Zeus, que le Dieu chrétien ou plus exactement Dieu le Père *c'est* Jahveh, sauf que l'idée s'en serait améliorée, comme notre idée du Soleil est plus vraie que celle qu'en avait Aristote. Nous parlons de l'idée de Dieu chez Plotin, chez Descartes, chez Spinoza, etc., toujours comme s'il s'agissait des conceptions successives d'un même *objet*. Or, il est pourtant clair que nous n'avons plus ici aucun donné expérimental qui relie entre elles ces différentes idées, et qui nous assure que c'est bien la même chose dont nous parlons, qui donne même un sens à cette assertion. Il manque ici cette « intuition » dont l'absence faisait, suivant Kant, l'impuissance de toutes les preuves de l'existence de Dieu, et entraîne, nous le voyons, des conséquences bien plus radicales encore. Nous n'avons ici absolument *rien de plus que des idées* que des hommes, individuellement ou collectivement, se sont faites.

Et lorsqu'on observe à quel point ces idées diffèrent entre elles,

on en vient à se demander comment on pourrait les traiter comme les idées diverses d'une même *chose*, comment on peut dire par exemple qu'un fétiche africain, que Moloch, le Dieu chrétien, ou la Substance de Spinoza sont des représentations plus ou moins approchées de la divinité. Pour qu'une telle assertion eût un sens, il faudrait que nous eussions de « la divinité » une connaissance quelconque indépendante de ces diverses représentations, comme nous avons du soleil une perception sensible indépendante des théories astronomiques. Mais c'est justement ce qui n'est pas.

En poussant cette observation à l'extrême, on dirait volontiers à un point de vue abstrait, qu'il n'y a là qu'une série de représentations sans rapport réel entre elles, faute d'un objet commun donné en dehors d'elles, et ainsi *il n'y aurait même pas place pour une histoire de l'idée de Dieu*, comme il y a place pour une histoire de l'idée du soleil, puisque la continuité d'une semblable histoire ne pourrait résulter que de la continuité d'une donnée s'imposant à tous les esprits. Mais on préférera dire, pour se rapprocher davantage de la réalité concrète, que le lien de ces différentes représentations de la divinité n'est justement qu'*un lien purement historique*, au sens le plus étroit de ce dernier mot, c'est-à-dire qu'il résulte uniquement de la transmission d'une tradition humaine. Les populations qui se rencontrent ou les générations qui se succèdent se trouvent en effet en présence de conceptions toutes faites qu'elles transforment, réajustent et développent sans cesse suivant leur tour d'esprit et la forme de leur civilisation, comme elles transforment et développent un mythe.

2. — Encore faut-il qu'elles reconnaissent une corrélation entre ces conceptions diverses pour être amenées à ces modifications et à ces corrections. Sans une certaine homogénéité reconnue entre Baal et Jahveh, il n'aurait pu y avoir de concurrence entre eux dans l'esprit du peuple juif. Cette homogénéité peut en effet résulter de ce que ces diverses idées de la divinité, si hétérogène que soit leur *contenu*, rempliraient une *fonction* identique. Si par exemple les idées de ces Dieux répondent uniquement à un même *besoin*, le besoin religieux proprement dit (social), les idées d'Apollon et de Jahveh peuvent être dites homogènes, et la différence de leur contenu représentatif est chose secondaire en comparaison de l'unité de la fonction remplie et du problème social résolu. Nous

nous demandions en quoi peut bien consister cette idée de « Divinité » qui, indépendante des diverses représentations des dieux, permettrait de les rattacher les uns aux autres comme des interprétations diverses d'une même réalité. Mais ce lien peut aussi bien et mieux encore résulter d'une fonction commune que d'un contenu représentatif semblable. Si par exemple, comme le veut la sociologie néo-positiviste, le Dieu d'un peuple n'est que le symbole, d'ailleurs quelconque, par lequel ce peuple exprime son unité collective, dans lequel il s'aperçoit et s'adore comme unité transcendante aux individus, on pourra dire qu'Inti est le dieu des Péruviens comme Jahveh celui des Juifs.

Mais une solution de ce genre, même si elle était incontestable à l'égard des dieux des religions populaires, méconnaîtrait encore que l'idée de la divinité a précisément une pluralité de fonctions et qu'elle est le produit non pas d'un besoin unique, mais de facultés diverses. Dès lors surgit un problème nouveau, qui est proprement celui que nous voudrions poser, et une difficulté qu'on ne nous paraît pas avoir suffisamment remarquée. C'est que non seulement les idées philosophiques ou religieuses de la divinité sont très diverses entre elles par leur contenu, mais qu'elles ne remplissent pas non plus une fonction unique, ou, ce qui revient au même, qu'elles n'émanent pas d'un seul besoin ni d'une seule faculté. Nous ne sommes pas en présence d'une idée uniquement *religieuse* de la divinité. Dès lors la question que nous posions tout à l'heure se pose à nouveau avec plus de gravité, et se répète à un niveau plus profond. Comment peut-on traiter l'idée divine comme l'idée d'une entité identique diversement aperçue? Peu importe, quand il s'agit d'un objet donné dans l'expérience, que l'idée que nous en formons comporte ou même exige la collaboration de facultés très diverses, par exemple d'abord de nos sensations hétérogènes. Car, dans la connaissance expérimentale, il y a toujours quelque noyau résistant autour duquel cristallisent les différents éléments qui constituent notre idée finale de l'objet, sensations diverses, données indirectes, représentations analogiques ou conjecturales. Sans le toucher actif, comment pourrions-nous dire que c'est le même *objet*, l'orange, qui d'une part est jaune, d'autre part odorante? Mais, ici, où serait ce noyau? Si les facultés les plus diverses, ici véritablement *créatrices* de l'idée,

entrent en jeu, comment peut-on dire que leur *objet* est unique? De quel droit une fusion s'opère-t-elle entre des produits si divers, au point qu'il semble n'y avoir qu'*un* produit? Pourquoi par exemple le principe hypothétique qui satisferait notre besoin d'unité sociale serait-il le même qui satisferait au besoin de certitude scientifique ou de nécessité intellectuelle, et que signifie l'emploi du terme commun « Dieu » pour énoncer le terme de deux processus aussi hétérogènes, comme s'il devait dans les deux cas être identique?

On n'aura donc pas la ressource (car nous pressentons qu'on aura recours à cette échappatoire) de prétendre que la diversité, la triplicité de l'idée de Dieu résulte simplement de la diversité des facultés à l'aide desquelles nous l'appréhendons, et que cela ne préjuge rien contre l'unité de l'objet. Car il faudrait pour parler ainsi que justement cet objet fût *appréhendé*, *perçu* par tous, indépendamment de ces trois modes d'interprétation.

On sait de reste dans quelles difficultés inextricables l'ontologie traditionnelle s'est engagée en prétendant unir en Dieu des attributs d'origine très différente, les attributs dits métaphysiques et les attributs moraux, infinitude et personnalité, liberté de choix et nécessité, bonté et puissance infinie, etc.? Ces difficultés, très connues, ne sont-elles pas un simple symptôme d'une méthode arbitraire et vicieuse qu'on a moins communément discernée et qui consiste à faire appel, dans un certain ordre de questions (celles de la métaphysique pure), à une représentation ou à un mot qui avait à l'origine de tout autres fonctions, de tout autres fins, et de tout autres sources?

Quelles sont donc les sources de l'idée divine et comment se fait-il qu'elles se soient rejointes comme par une pente commune? Comment peut-on considérer leur produit comme l'expression d'une réalité unique et n'y a-t-il pas là des illusions profondes et tenaces à dissiper? Telle est la question que nous voudrions simplement poser avec quelque clarté, sans prétendre, dans ce rapide exposé, ni en épuiser l'énorme matière ni surtout en approfondir la partie historique, si essentielle ici.

3. — Il y a, suivant nous, trois sources premières apparemment irréductibles de l'idée divine, qui, au cours des âges, se mélangent en proportions très variables : la source populaire et proprement

religieuse, la source philosophique ou intellectuelle, et la source mystique.

Tout d'abord la représentation du divin est le produit de l'imagination collective. Elle est, sous ses formes les plus primitives, construite à l'aide d'éléments empruntés à l'expérience[1], et l'on pourrait dire par suite que, quant à son contenu, l' « autre monde » est donc comme *une expérience à laquelle il ne manque que d'être expérimentée*, un ensemble de choses et d'êtres non perçus, mais pensés comme s'ils étaient perceptibles, sous une forme réaliste. C'est bien là le caractère des produits de l'imagination. Mais cette imagination n'est évidemment pas une imagination individuelle consciente de son propre travail; c'est donc une imagination collective spontanée. C'est pourquoi ses produits apparaissent comme transcendants à la pensée individuelle. Quand la réflexion individuelle vient à s'exercer, elle les trouve tout faits devant elle, et ils se comportent vis-à-vis d'elle comme un *donné*, qu'elle n'a plus qu'à interpréter. Par là encore ils jouent pour elle un rôle équivalent à celui d'une expérience. C'est donc cette imagination collective spontanée qui pose pour ainsi dire le *jugement existentiel* primordial relativement au divin, jugement sur lequel viendront opérer les jugements interprétatifs de la spéculation philosophique ou du sentiment mystique. C'est là que se trouve la vraie origine de ce *Transcendantales Schein* par lequel, selon Kant, la raison supplée à l'absence d'intuition intellectuelle. Sans cette position première d'une sorte de réalité, sans cette sorte de création *ex nihilo* de l'Être divin, les deux autres facultés n'auraient pas de matière sur quoi travailler. C'est ce qui explique la forme singulière et paradoxale sous laquelle se posent les problèmes de l'ontologie courante. Le philosophe semble dire : Dieu existe, maintenant qu'est-il? Est-il un ou multiple? Spirituel ou non? etc. Ou même, si l'esprit critique est allé plus loin, il se dit, bien plus étrangement encore : *Il y a* Dieu, maintenant prouvons qu'il *existe*. Ce vague « il y a » sans lequel la preuve n'aurait ni objet ni raison d'être, c'est le résidu d'un jugement existentiel spontané qui, se

1. Par exemple, l'idée de la formation du monde revêt deux types, suivant qu'on s'est référé à l'analogie de la *génération* animale ou à celle de la *fabrication* humaine. L'idée de création *ex nihilo*, irreprésentable, n'a que la valeur d'une négation des deux précédentes.

heurtant dans la réflexion à l'absence de toute expérience, éprouve le besoin de se confirmer autrement. C'est l'acceptation par le philosophe d'une *idée* qu'il n'a pas formée lui-même et à laquelle il essaye de superposer *l'existence*. C'est une affirmation de foi qui s'efforce de devenir une affirmation d'intelligence : *Fides quærens intellectum*.

La pensée philosophique se trouve ainsi en présence des problèmes qui pour elle sont artificiels, qui lui sont suscités du dehors, et qu'elle écarterait au lieu d'essayer de les résoudre si seulement elle renonçait à cette acceptation première des représentations imaginatives traditionnelles. Ce qui différencie, en effet, la pensée spontanée de la pensée critique, c'est que la première *commence par croire* et ne rejette ce qu'elle a d'abord accepté sans examen que lorsqu'elle a fini par rencontrer des *raisons décisives de nier*, tandis que la pensée critique *commence par le doute* et n'en vient à l'affirmation qu'au moment où elle est en *possession de preuves* suffisantes. On peut donc dire que la forme sous laquelle se présentent couramment les problèmes de l'ontologie classique est en flagrante opposition avec les conditions normales de la pensée scientifique ou philosophique. Aucune question ne se pose ainsi pour le savant. Au lieu de se demander, comme elle le fait, « Dieu » existe-t-il? la philosophie pure devrait tenir pour non avenues les représentations traditionnelles que ce terme évoque, sauf à retrouver peut-être, par ses voies propres, un concept de l'Unité, du Nécessaire, etc., dont il serait dès lors impossible de méconnaître la profonde hétérogénéité avec le Dieu traditionnel que l'on adore et que l'on prie.

Si elle ne le fait pas, ce n'est pas seulement parce que le philosophe ne peut se soustraire absolument à l'influence du milieu; c'est aussi parce que la philosophie trouve dans ces données de la tradition certains éléments et certaines conditions de la solution de ses problèmes propres. Le caractère mystérieux, indécis, invérifiable des représentations religieuses, les rend en même temps indéfiniment souples et ajustables aux fins que se propose le philosophe. Elles mettent à sa disposition des réponses d'abord grossières, mais susceptibles d'être progressivement raffinées, des questions limites que la réflexion se pose sur la pensée et sur le réel. Ces questions, telles par exemple qu'elles viennent à se poser

dans la philosophie grecque et qui sont grandement étrangères à la pensée religieuse populaire, n'auraient pu cependant trouver un commencement de solution sans les idées d'âme et de dieu que fournissait la croyance religieuse commune. Le mythe servait de support à la dialectique.

Dans ce contact et cette interaction, la pensée philosophique est sans doute constamment altérée, dévoyée, ou apaisée par des satisfactions illusoires. Mais, à son tour, elle contribue à modifier peu à peu les représentations religieuses, à en faire disparaître le caractère sensible et physique que la critique ne peut manquer de reconnaître peu compatible avec l'absence de toute expérience, pour y découvrir une signification de plus en plus idéale et formelle. La matière en devient de plus en plus pauvre et elles sont utilisées d'une manière de plus en plus schématique. On pourrait prétendre que toute l'histoire de la métaphysique est constituée par ce double effort, à la fois pour utiliser les représentations ontologiques de l'imagination primitive, ce qui partiellement et provisoirement les consolide ; — et aussi pour en éliminer peu à peu les résidus, à mesure qu'elle en critique le contenu et débrouille les problèmes factices qu'elles suscitent. Le terme, sans doute naturel et nécessaire, de ce processus serait la disparition de tout ce qui, dans la pensée métaphysique, s'adresserait à l'imagination, de toute idée d'un « autre monde » à côté de celui de l'expérience, et par conséquent de toute idée d'un Dieu être particulier et séparé. C'est en effet l'imagination qui donne lieu à la transcendance, puisque l'imaginaire est forcément poussé hors du réel par les progrès de la connaissance vraie. Nous nous trouverions ainsi en présence d'une philosophie d'immanence absolue, qui n'a d'ailleurs peut-être jamais été constituée dans toute sa pureté.

La pensée religieuse est surtout imaginative et pratique, la pensée philosophique est essentiellement intellectuelle, critique, personnelle. L'une et l'autre cependant, en un sens, prétendent atteindre Dieu du dehors. La pensée mystique au contraire prétend l'atteindre par une intuition directe et intérieure. Par suite elle tend, comme la seconde, à éliminer toute représentation objective et déterminée, mais, comme la première, elle poserait directement la Divinité comme une réalité donnée, qui n'a pas besoin

pour être admise d'être comprise et encore moins d'être inférée ou démontrée discursivement.

La croyance religieuse traditionnelle est pour ainsi dire tout entière extérieure au croyant, pour qui elle constitue une sorte de milieu où il naît; il la reçoit toute faite et ne saurait jamais la découvrir par sa seule réflexion, puisqu'elle renferme des éléments historiques et des dogmes qui s'avouent irrationnels; de son côté la pensée philosophique aspire à être toute personnelle, à ne faire fond sur aucune autorité, décidée à « ne rien croire sans se mettre en l'état comme si elle ne l'avait jamais ouï », suivant la règle qu'on trouve si inattendue sous la plume d'un Pascal[1]. Au contraire la pensée mystique, si du moins elle allait jusqu'au bout de ses ambitions, aurait en principe, à l'égard de la tradition, la même indépendance que la métaphysique, mais pour de tout autres raisons. Elle n'aurait pas en effet à la conquérir par une critique progressive, puisque sa prétention est d'avoir une « expérience religieuse », suivant l'expression, si suspecte, qui est aujourd'hui courante.

En fait, il s'en faut de beaucoup que les situations soient aussi tranchées. Mais c'est justement un problème que de comprendre comment ces modes de pensée si hétérogènes peuvent se combiner, et surtout collaborer à la constitution *d'une même idée* de Dieu, ou prendre ce même vocable pour désigner leur contenu.

4. — Tout d'abord l'idée philosophique du divin est, sous ses formes les plus caractérisées, si différente de l'idée religieuse qu'on en vient à s'étonner qu'elle ait pu s'exprimer dans les mêmes termes, et que leur dualité ait jamais pu échapper. On saisirait sans doute aisément cette dualité dans l'histoire même de la philosophie. Il nous paraît bien établi, par exemple, que le Bien platonicien et le Démiurge du *Timée* sont profondément distincts, l'un étant si l'on veut le Dieu du philosophe, terme de la Dialectique, l'autre le Dieu concret individuel, et, pour tout dire, mythique au sens propre du mot[2], dieu non identique sans doute, mais homo-

1. *Pensées*, éd. Brunschvicg, § 260.

2. Le mythe est pour nous dans la philosophie platonicienne la construction imaginative qui permet de passer d'une philosophie de l'Idée à une philosophie du Réel. La Réminiscence, p. ex., permet d'expliquer le *fait* de la possession des idées par l'esprit; le Démiurge fait passer l'idée dans les choses, etc. A ce compte, le *Timée* tout entier est un mythe, et même le mythe par excellence.

gène aux dieux populaires. Nulle part cette dualité n'est plus intéressante à considérer que chez Descartes, ni peut-être plus certaine, quoique dissimulée par la terminologie. Elle n'a pas échappé à Pascal quand il s'écrie : « Dieu d'Abraham et de Jacob, non des philosophes et des savants ». La conscience religieuse de Pascal a vu ici plus juste que n'a fait la plupart du temps la critique philosophique [1].

Un seul fait, qu'on n'a peut-être pas suffisamment remarqué, suffirait à mettre hors de doute cette dualité, que Descartes en ait conscience ou non. C'est que la religion tout entière, y compris par conséquent le Dieu de la foi, est mise de parti pris hors du doute méthodique, tandis que le Dieu philosophique y est soumis puisqu'il est objet de démonstration. Quelle que soit la manière dont on interprète cette réserve faite en faveur de la religion (en réalité peut-être à son détriment), qu'on y voie un simple acte de prudence, ou qu'on y voie, ce qui nous semble la vérité, non sans doute un simple dédain de libertin, mais quelque chose de plus décisif et de plus profond, la ferme résolution de mettre la religion *hors de la catégorie du vrai et du faux*, il reste que cette différence de traitement proclame l'hétérogénéité du Dieu de la foi et du Dieu de la raison.

D'autres considérations la confirment. Lorsque Descartes écrit (*Principes*, I, XXIV) que Dieu étant la vraie cause de tout le réel et de tout le possible, « perspicuum est nos optimum philosophandi viam sequuturos si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam quæ est effectuum per causas, acquiramus », nous sommes évidemment aux antipodes de la méthode qui repose sur la Révélation. Le dieu philosophique ne joue dans la métaphysique cartésienne qu'un rôle essentiellement formel. Il est l'expression de l'unité, de l'ordre, de la nécessité dans l'univers, de la constance des lois naturelles, des droits de la raison à constituer la science. Les expressions anthropomorphiques dont ces théories sont enveloppées ne sauraient nous faire illusion : ce dieu métaphysique n'est que l'expression

1. Comparer les *Pensées*, sect. VII (Br.) et en particulier § 543, et 547 : « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ.... Jésus-Christ est donc le véritable Dieu des hommes. »

d'un rationalisme naturaliste[1], comportant d'ailleurs des réserves réalistes sur la limitation de notre connaissance.

La théorie de la création continuée, au moment même où par l'expression elle semble accorder un certain crédit à la représentation mythique et traditionnelle de l'origine des choses, tend en réalité à l'éliminer et à présenter les rapports de Dieu au monde sous une forme absolument opposée. Cordemoy écrivait en 1668 : « Comme il est certain [selon Descartes] que les choses se conservent naturellement par le même moyen qui les a produites, il était nécessaire, pour éprouver si les lois qu'il suppose que la nature suit pour se conserver sont véritables, qu'il examinât si ces mêmes lois eussent pu la disposer comme elle est ». Ainsi la création continuée en plaçant Dieu par rapport à la nature dans un présent continu, au lieu de rejeter son action dans une origine insondable, tend à supprimer toute transcendance et à ramener l'explication de la nature aux lois qu'on voit actuellement présider à sa marche. C'est l'élimination du surnaturel. Il ne nous importe guère après cela de savoir quel a été le degré de sincérité de Descartes dans ses multiples déclarations de respect à l'égard de la foi, dans ses explications, plutôt alambiquées, pour éviter de se compromettre dans l'opinion condamnée chez Galilée. De savoir dans quelle mesure Descartes s'est même personnellement rendu compte de la divergence de sa pensée avec la tradition chrétienne, elle-même pourtant si mélangée d'apports purement philosophiques, ce n'est qu'un problème de psychologie et d'histoire. Mais il nous reste intrinsèquement impossible de confondre le Parfait ou l'Infini de la métaphysique cartésienne avec le Père de la tradition chrétienne. Dès lors qu'y a-t-il de plus ici qu'une communauté de nom, ou mieux encore, pourquoi ce nom traditionnel, Dieu, nom commun à l'origine tardivement devenu nom propre, pour désigner un principe essentiellement idéal et formel? Bien entendu, en tant que fait historique, ce choix s'expliquera historiquement : c'est un truisme de le dire. Mais c'est presque avouer en même temps qu'il n'y a là aucune justification intrinsèque.

Des observations analogues s'appliqueraient à la philosophie

1. Cf. *Sextæ Responsiones* : « Nihil aliud est fieri naturaliter quam fieri per potentiam Dei ordinariam, quæ nullo modo differt ab ejus potentia extraordinaria. »

de Spinoza. Tout récemment un article posthume[1] du regretté V. Brochard posait nettement le problème. Si son effort pour identifier le Dieu religieux du *Théologico-Politique* avec le Dieu purement rationnel de la première partie de l'*Éthique* est vraiment conforme aux intentions de Spinoza, Brochard aurait historiquement raison. Nous ne voulons pas reprendre la question à ce point de vue. Mais on peut en tout cas se demander si Spinoza lui-même a su réaliser de telles intentions. « Il sait bien, écrit Brochard lui-même, qu'il contredit la croyance traditionnelle en concevant Dieu comme immanent, en lui attribuant l'étendue, en définissant sa volonté comme identique à son entendement. Mais il ne paraît pas croire qu'en s'exprimant ainsi il rompe avec la tradition et il continue à parler de Dieu comme si ce mot, sauf les restrictions qui viennent d'être indiquées, avait le même sens que pour tout le monde. » C'est précisément cette illusion qui paraît bien étrange. Qu'on explique ensuite la dualité de la pensée spinoziste par la diversité de ses origines et des inspirations qu'elle a subies — cartésiennes d'une part, judaïques et chrétiennes de l'autre — on n'aura fait que confirmer cette dualité même. Car il en résulterait que Spinoza n'opère l'identification de son Dieu-substance unique avec le Dieu « de tout le monde » qu'en vertu d'habitudes d'esprit contingentes qu'il faudrait précisément justifier et non pas seulement constater. Il reste que rien ne jure avec les définitions et les thèses du premier livre de l'*Éthique*, et même avec celles du début du *Politique*, dont le naturalisme n'a peut-être jamais été dépassé dans son audace tranquille et sa sereine brutalité, comme les formules anthropomorphiques sur la Révélation, les Prophètes, « conseillers intimes de Dieu et ses fidèles ambassadeurs », sur le rôle exceptionnel attribué à la personne même du Christ. Spinoza lui-même n'est-il pas le premier à maintenir l'irréductible hétérogénéité de la Foi et de la Raison et n'est-il pas clair que la méthode rationnelle de l'*Ethique* ne pouvait en aucune façon ni rencontrer, ni utiliser un fait historique tel que la Révélation? C'est donc un problème de comprendre comment Spinoza aurait cru pouvoir identifier la Substance qu'affirme la raison pure avec ce qu'une tradition historiquement définie et limitée désigne sous le nom de Dieu et rattache

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1908.

à toute une série d'institutions religieuses. Certes, si ambitieuse que soit la raison humaine, et elle ne l'était pas médiocrement chez Spinoza, elle ne pourra jamais prétendre qu'à comprendre et non à découvrir la réalité. Mais alors, pour la découvrir, c'est à l'expérience qu'il faut avoir recours. Or de l'objet de la tradition religieuse, qui peut prétendre que nous ayons aucune expérience? Cette tradition même relève de l'expérience sans doute, mais non les objets qu'elle affirme. Il ne suffirait donc pas que notre foi ne *soit pas contredite* par notre raison (ce qui, suivant Brochard, p. 143-4, serait le cas des thèses du *Théologico-politique* au regard de celles de l'*Éthique*), pour que cette foi se trouve *justifiée* devant la raison, pas plus qu'il ne suffirait pour la validité d'une thèse physique qu'elle ne renferme aucune contradiction. Encore moins cela peut-il suffire dans un système qui pose que tout le réel est rationnel, et s'impose par suite la tâche de démontrer que ce qu'il affirme est non pas seulement acceptable, mais nécessaire pour la raison.

Ainsi le philosophe qui élaborant une théorie de la connaissance rencontre, comme nous le croyons inévitable en effet, l'idée d'un principe d'unité et de nécessité sans lequel aucune réalité ne serait pensable comme telle, n'aurait aucun droit d'emprunter à la tradition le nom de Dieu, avec ses multiples connotations religieuses, pour désigner un tel principe essentiellement formel [1]. S'il le fait, s'il se trouve même en état de le faire, c'est parce que d'autres l'ont fait avant lui et que cette confusion, dès longtemps inaugurée, à une époque où la pensée populaire et imaginative était peut-être moins distante de la pensée philosophique, a mis déjà à sa disposition un concept hybride et tout prêt à ce double usage.

En dehors du cas particulier de tels ou tels philosophes, il y aurait lieu d'examiner en elle-même l'antithèse du Dieu religieux et du Dieu de la spéculation. Nous ne signalerons qu'une des nombreuses oppositions qu'elle comporte. Le Dieu de la spécula-

1. Durand (de Gros) qui fut un esprit si libre et si pénétrant avait déjà nettement indiqué, cette confusion du Dieu-principe et du Dieu personnel de la religion, et dénoncé « le gâchis produit par le détestable mélange de deux ordres d'idées disparates dont un quiproquo accidentel a fait un tout composite, hybride et monstrueux » (Article *Athéisme et Matérialisme*, dans les *Questions de Philosophie morale et sociale*, éditées par M. D. Parodi, F. Alcan, 1901). « La question religieuse doit être nettement séparée de la question ontologique » continue Durand de Gros, et il le démontre avec une force et une hardiesse qui méritaient bien ici une mention.

tion est nécessairement un. C'est sa seule raison d'être, nous pourrions dire sa seule fonction. Il n'est, à vrai dire, que l'affirmation même de l'unité, ou l'affirmation de la possibilité même d'affirmer. On peut dire que depuis que la métaphysique a pris possession de la question, de Xénophane jusqu'à nous, elle n'a jamais posé qu'un principe divin unique. Toutes les « preuves de l'existence de Dieu », quelle qu'en soit la validité réelle, ne valent en tout cas que pour poser une telle unité. Au contraire les religions ont toutes les peines du monde à y aboutir ou à la maintenir ; et, si l'on en excepte le mahométisme, le monothéisme n'apparaît guère dans la tradition religieuse que comme une importation philosophique. Le Christianisme a sa Trinité, où le Fils joue même un rôle religieux plus considérable que le Père; il a sa Vierge et ses Saints. M. Höffding[1] en vient à douter que jamais une religion comme telle ait jamais réussi à être rigoureusement monothéiste. Le Dieu du métaphysicien, dans son unité, est trop simple, trop lointain, trop insaisissable, trop indifférent surtout pour répondre aux besoins du sentiment religieux. Il faut à celui-ci une divinité plus voisine, plus accessible, plus vivante, et s'il veut pourtant la mettre très haut, il lui faut auprès d'elle des intermédiaires, des médiateurs. Aussi voyons-nous nombre de penseurs disposés à sacrifier l'infinitude de Dieu métaphysique à sa valeur religieuse, à son caractère personnel et moral. Tels Stuart Mill, Renouvier, et plus récemment certains pasteurs protestants avancés.

Mais, en perdant son infinitude, Dieu perd en même temps sa *nécessité*, et comme la conscience contemporaine ne peut plus guère se contenter de l'autorité de la *tradition*, il ne reste plus qu'une voie ouverte pour retrouver Dieu : il faudrait qu'il fût saisi par une *expérience* directe. C'est la prétention des mystiques.

5. — Un problème analogue se pose alors à leur égard : Comment peuvent-ils penser que ce qu'ils atteignent par une intuition interne et directe c'est Dieu, c'est-à-dire l'être ou les êtres dont l'idée leur a été d'abord fournie par une éducation sociale tout extérieure, et par conséquent absolument contingente? Car si les mystiques chrétiens rapportent leurs visions, leurs « sentiments de présence », leurs inspirations morales ou pratiques à Dieu ou au

1. *Philosophie de la Religion*, trad. Schlegel, p. 145. Cf. p. 84 (F. Alcan).

Christ (il y aurait déjà là une nuance bien utile à examiner), Socrate reconnaissait dans certains pressentiments un avertissement émané d'Apollon, et le mystique hindou se croit en communication avec le Bouddha, ou plutôt croit le revivre, le réincarner. L'identité du mécanisme psychologique de ces interprétations se révèle à la variété même de leur contenu, et celle-ci à son tour révèle ce qu'il y a d'illusion à prendre de telles interprétations pour une « expérience ». La confusion est encore plus grave pour le chrétien moderne, car pour lui, atteindre Dieu, ce serait bien atteindre l'Être suprême et universel, et le saisir en lui-même. Quelle preuve peut-il en avoir? De quel droit, par exemple, appellerait-il Dieu, avec le sens infini que donne à ce mot la tradition philosophico-religieuse du Christianisme, ce *subliminal* mystérieux que l'observation psychologique entrevoit? Autant appliquer alors ce nom simplement à la totalité vague de tout l'inconnu et de tout l'inexpliqué. Nous avons posé, en 1906 [1], à l'un des écrivains les plus compétents pour nous répondre, cette question : Comment les mystiques chrétiens identifient-ils le contenu ou la cause de leurs états mystiques avec le Dieu chrétien? Comment tout en déclarant que ce qu'ils sentent alors est étrange, mystérieux, inexprimable, incommunicable, affirment-ils cette chose précise et destinée à prendre un sens déterminé pour autrui : C'est Dieu, ou c'est le Christ? A cette question, jamais posée, et pourtant inévitable, M. Delacroix répondait en substance : 1° les mystiques partent des données chrétiennes; le christianisme est leur milieu religieux; 2° c'est de pensées, de formules, d'images chrétiennes qu'ils usent pour évoquer l'intuition ineffable; 3° ces états mystiques leur inspirent une activité qui s'encadre naturellement dans le système de l'organisme chrétien, dans la vie de l'Église. Cette activité leur est donc une garantie que ce qui l'inspire est bien le Dieu orthodoxe [2]. Ces réponses ne manquent ni de préci-

1. Dans une séance de la Société française de Philosophie, *Bulletin* de janvier 1906.

2. H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : les Grands mystiques chrétiens*, p. 371 et suiv. (F. Alcan). Höffding, *op. cit.*, a remarqué aussi que « cela reste une énigme psychologique, de savoir comment ils [les mystiques] pouvaient se convaincre de l'harmonie de leurs expériences avec l'enseignement de l'Église, si les expériences étaient si différentes de la description ». Trad. Schlegel, p. 165. Mais il ne nous semble pas poser dans toute sa netteté la question que nous formulons ici, ni en fournir une réponse aussi explicite que M. Delacroix.

sion, ni de pénétration et, au point de vue de l'histoire psychologique de ces mystiques, elles sont probablement très suffisantes Mais elles n'en révèlent que mieux ce qu'il y a d'arbitraire, d'illusoire dans l'identification de l'intuition mystique avec le Dieu chrétien. Que l'on veuille bien considérer en particulier le troisième point de cette explication. Quelle étrange disproportion, pour tout œil non prévenu, entre l'œuvre limitée, locale, caduque, disons le mot, historiquement insignifiante, de la réforme de quelques ordres ou de la fondation de quelques monastères, et l'idée de Dieu, non pas seulement du Dieu des métaphysiciens, mais du Dieu traditionnel, du « Creator cœli et terræ, per quem omnia facta sunt »! Quelles œuvres singulièrement plus vastes, plus durables, plus grandioses, plus propres à régénérer l'humanité entière, voire le monde lui-même, ne faudrait-il pas alléguer pour commencer seulement, même au point de vue religieux, à suggérer l'exorbitante prétention des Mystiques! Et, philosophiquement, quel audacieux postulat ne serait-ce pas que d'imaginer qu'on a atteint en quelque sorte les limites de l'être et embrassé son principe, parce qu'on pense avoir touché les limites de la conscience!

Il n'est pas jusqu'aux mystiques eux-mêmes qui ne paraissent avoir eu quelques doutes sur l'origine et la valeur de leurs états. S'il s'agissait d'une expérience directe du divin, comment une sainte Thérèse, à l'origine, en soumettait-elle l'appréciation à des théologiens et à des confesseurs[1]? Le propre d'une expérience n'est-il pas qu'aucune autorité extérieure ne peut ni la créer ni la remplacer ni la détruire? Comment Suso sait-il que c'est à Dieu qu'il « s'abandonne » quand il s'abandonne, et qu'expérimente-t-il de plus que l' « abandon » lui-même? Et ne dit-il pas en effet : « Seigneur, qu'est-ce *cela*? Est-ce vous, est-ce moi, qu'est-ce donc enfin[2]? » Fénelon et Mme Guyon se posent des questions analogues et demandent qu'on *sache* « si c'est Dieu qui nous fait marcher, autrement ce ne serait plus la foi en Dieu, mais en son propre égarement[3] ». Mais alors que donne donc la prétendue « expérience » mystique, s'il faut après coup, intellectuellement, par des

1. H. Delacroix, *op. cit.*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 321.
3. *Ibid.*, p 351, note.

conjectures toujours plus ou moins aventureuses, *savoir* qu'elles se rapportent bien à Dieu, tel qu'une croyance dogmatique et définie d'avance l'a conçu? Quelle garantie qu'on n'est pas finalement en présence d'un simple « égarement »?

La seule analyse de la question même nous montrerait d'ailleurs que les expériences dites *religieuses* ne peuvent prendre ce caractère que par l'interprétation religieuse qui en est proposée, c'est-à-dire grâce à un emprunt, plus ou moins intellectuel et plus ou moins conscient, fait après coup ou escompté d'avance, à des représentations tirées du dehors. A tout prendre la religion est une catégorie sociale, et par conséquent une expérience toute subjective reste une expérience simplement psychologique et non religieuse. Dans la prétendue expérience mystique le contenu de l'expérience et l'objet qui lui confère le caractère religieux restent donc inéluctablement extérieurs l'un à l'autre. Même psychologiquement il y a une sorte d'opposition entre ces deux éléments. Car le point culminant de la série des états mystiques serait l'identification avec l'Être absolu, l'ἕνωσις, qui ne peut laisser place à aucune représentation, à aucune image d'être extérieur, tandis que les idées traditionnelles de Dieu, de Christ, auxquelles les mystiques rapportent leurs états, et *sans lesquelles ils ne pourraient les dire religieux*, ont nécessairement des représentations plus ou moins objectives, requérant la mémoire et s'adressant à l'imagination. On n'expérimente donc pas Dieu, le Dieu de la tradition. On expérimente quelque chose d'inexplicable, d' « ineffable »[1] et que dès lors on n'a aucun droit d'identifier aux concepts déterminés de la foi traditionnelle. Si les mystiques chrétiens le font, c'est d'abord par un inéluctable besoin d'intelligibilité, d'interprétation et de communication avec les autres esprits; c'est ensuite parce que ces concepts restent assez obscurs et assez élastiques pour se prêter à tout ce qu'il y a d'étrange dans les états éprouvés, et sont pourtant assez précis et surtout assez autorisés pour donner à ces états une orientation et une valeur sans lesquelles ils ne parviendraient pas à s'organiser, à s'utiliser, à se justifier aux yeux du sujet ou devant les autres consciences.

Que des éléments de conscience absolument étrangers les uns

1. Cf. Höffding, *Phil. de la Religion*, trad. Schlegel, p. 165 (F. Alcan).

aux autres puissent sembler ainsi se confondre, nous en avons des exemples dans le demi-sommeil ou dans le rêve, où la simple coexistence d'états et d'images parfaitement hétérogènes paraît faire de l'un la traduction, l'équivalent de l'autre. Nous éprouvons, par exemple, un état affectif de bien-être ou de terreur dû à des causes organiques, et nous les rapportons à des images quelconques, d'ailleurs parfaitement indifférentes, qui, pour des raisons tout à fait indépendantes, traversent alors notre imagination. Un air de musique nous paraît non pas seulement rappeler, comme un leitmotiv wagnérien rappelle un certain personnage, mais exprimer, *être* même ce personnage simultanément aperçu. Aussi des rapports, des identifications même qui paraîtront inintelligibles à l'homme éveillé, s'établissent dans la conscience du dormeur, et s'y accompagnent d'un sentiment d'évidence, d'une clarté intellectuelle illusoire tout à fait remarquables. Je serais porté à dire que la donnée *historique* chrétienne et l'expérience subliminale toute *subjective*, qui en elles-mêmes restent forcément extérieures l'une à l'autre ne paraissent se pénétrer et s'identifier dans le rêve religieux des mystiques que grâce à un mécanisme psychologique analogue.

Sans pousser d'ailleurs jusqu'aux états mystiques proprement dits, c'est la même difficulté que rencontre toute combinaison du sentiment « religieux » intérieur et d'une tradition déterminée. C'est ce que remarque, par exemple, M. Boutroux à propos du Dualisme Ritschlien : « La Réforme, écrit-il, a consisté historiquement dans le rapprochement contingent de deux phénomènes : l'exaltation de la foi intérieure, suite du développement du mysticisme du Moyen âge, et le retour aux textes et aux monuments antiques, œuvre des humanistes de la Renaissance. De ces deux principes disparates faire une doctrine a été le tourment de l'âme protestante. » Lorsqu'on nous dit que, à ce point de vue de la religion intérieure, le dogme idéal serait celui « qui aurait jailli immédiatement du sentiment religieux », on ne dit absolument rien de clair ; car d'abord il faudrait savoir comment un sentiment peut se dire *religieux* s'il n'a aucun point de contact avec une religion existante, traditionnelle, définie, et ensuite on se demande comment un pur *sentiment* pourrait faire surgir un *dogme*, une affirmation intellectuelle.

Plus loin encore du mysticisme original, le pragmatisme moder-

niste catholique rencontrera la même objection. Pourquoi en effet les dogmes péniblement élaborés à une certaine date historique, dans les premiers siècles de notre ère, sous l'empire d'une certaine pensée philosophique et d'une imagination religieuse toutes corrélatives aux connaissances, aux représentations cosmologiques, à la culture générale de cette époque, renfermeraient-ils à l'état latent toute la substance d'une religion absolue, universelle, définitive? De quel droit postuler, par exemple, que la Résurrection *doit avoir* un sens profond et permanent et que, *a priori*, il y a lieu de chercher ce sens et de le mettre en harmonie avec la culture scientifique ou philosophique actuelle? N'est-ce pas un effort entièrement factice, fondé sur la présomption injustifiée et indémontrable qu'une valeur mystérieuse est cachée sous la formule immuable d'un dogme périmé, comme ces trésors légendaires sous les rochers gardés par la Guirre? Comment le sait-on? Quel exercice de subtilité artificielle que cette recherche de significations allégoriques profondes et étranges présumées, et dès lors découvertes, par Philon, par la Cabale, par saint Augustin et par tant d'autres, sous les paroles les plus insignifiantes de l'Écriture! Toutes ces tentatives pour échapper à la lettre ne sont en réalité que des tentatives pour sauver la lettre, de même que les « expériences mystiques » ont la prétention tout en y introduisant quelque liberté et quelque originalité personnelle, de *vérifier* la foi traditionnelle dont l'origine est toute différente.

6. — Ainsi l'idée de Dieu, telle que nous croyons communément la penser est le produit complexe de la tradition religieuse, de la réflexion abstraite et d'impressions subjectives inexpliquées mal définies, en tout cas exceptionnelles sinon anormales.

On pourrait ajouter nombre de traits à l'opposition que nous venons d'esquisser entre ces différents facteurs et leurs produits respectifs. Tout ce que nous avons prétendu mettre en lumière, c'est ce qu'il y a d'étrange et d'illégitime à confondre, comme on le fait constamment, sous le nom de Dieu, des produits aussi hétérogènes, alors que précisément ce vocable ne correspond à aucune expérience autonome, distincte de ces trois modes de penser et capable de les relier entre eux. Il y a donc là un cas de réalisme verbal tout à fait remarquable, mais que l'habitude nous empêche de remarquer, et dissimule même aux penseurs les plus indépendants.

Certes, on pourrait aussi développer l'analyse des raisons historiques et psychologiques de cette triple confusion. Mais, puisque la philosophie de la religion est aujourd'hui l'objet d'un renouveau d'intérêt, il nous a paru importer avant tout, non d'expliquer les erreurs du passé, si erreurs il y a, mais d'en prévenir le retour. La valeur de l'histoire est surtout d'affranchir et d'avertir; l'intelligence du passé doit nous éviter de le recommencer.

Le premier devoir du philosophe est cette rigoureuse probité, dès longtemps enseignée par Socrate, et grâce à laquelle, s'il reste une inévitable obscurité dans les *choses*, on essaye du moins de savoir avec précision *ce qu'on dit* lorsqu'on emploie certains termes et de n'user qu'à bon escient de certaines catégories. Cela est d'autant plus nécessaire que des habitudes et des préventions d'une force singulière [1] font ici obstacle à cette lucidité formelle, à cette loyauté de l'esprit, qui sans renouveler le moins du monde l'antique prétention à réduire les choses à la simplicité des concepts, ne saurait, sous ce prétexte, tolérer de graves et indiscutables équivoques Les malentendus que nous avons essayé de mettre en évidence sont aussi compromettants pour la pensée philosophique que pour la conscience religieuse. L'une est amenée, même chez les plus éminents penseurs, à méconnaître combien elle s'écarte de la tradition populaire, l'autre tend à s'imaginer qu'elle a pour elle autre chose que la simple autorité, ou mieux le prestige, de cette seule tradition. Et la paix sociale elle-même est loin de gagner à ces équivoques, car on se querelle bien plus volontiers lorsqu'on se figure parler le même langage et exprimer des opinions divergentes sur des objets que l'on croit identiques, que lorsqu'on se sait clairement placé sur des terrains tout différents.

GUSTAVE BELOT.

1. Il faut qu'elles soient bien fortes en effet pour qu'un esprit aussi droit, aussi libre dans la critique que l'est M. Hœffding nous déclare, *Phil. Contemporaine*, p. 35, que « le Christ, surtout si on le conçoit non pas comme Dieu, mais comme homme, demeurera toujours le type moral accompli, mais en même temps le témoin du principe et de la fin du monde ». Comment peut-on ainsi préjuger d'un avenir indéfini, quand dès à présent il ne nous semble plus que ce type moral réponde à tous nos besoins? Et ce type même, où en prendre une représentation, sinon dans des sources historiquement très précaires? Et quel sens donner à cette expression qu'un homme est « le témoin du commencement et de la fin du monde »! Il y a là, pour le philosophe, des préjugés absolument injustifiables.

LA LOGIQUE DE L'ANALOGIE

La logique de l'analogie est reléguée au second plan dans les traités classiques de méthodologie. Elle ne vient qu'après celles de la déduction et de l'induction, seules légitimes, j'écrirais presque seules absolues, au point de vue de la saine science. On se défie du raisonnement analogique. Pour une fois qu'il a réussi, il a par contre conduit tant de fois aux pires aberrations! On n'en use qu'à contre-cœur, quand on ne saurait faire autrement, quand la nuit est complète. Des individuations sont là, éparses, offrant parmi des dissemblances plus ou moins profondes certains traits communs. On se risque à les grouper dans un concept que l'on s'empresse d'ailleurs de déclarer hypothétique au plus haut point. A la plus minutieuse expérience de vérifier sans retard si l'association d'idées n'est pas trop aventureuse, si l'on a bien affaire à un concept cosmique, *alias* une loi, ou si ce n'est pas là une billevesée, comme l'histoire nous en montre tant le long des siècles, une de ces bulles d'air que nous soufflons par jeu et qui éclatent au contact des faits. En d'autres termes, des phénomènes se produisent sous nos yeux, issus de la ténèbre, et par le prestige de quelque similitude souvent verbale, nous projetons là dedans une loi de séquence qui a été reconnue valable pour un ordre de phénomènes dits analogues. Le tâtonnement va toujours du connu à l'inconnu. Nous cherchons, par un besoin étrange d'unité qui constitue le fond de notre nature intellectuelle, à étendre un mode d'explication qui a été jugé bon une première fois et qui l'est peut-être une fois encore. Le plus souvent l'analogie nous a déçus, il faut recommencer à nouveaux frais, grouper en d'autres concepts les individuations qui se rebellent, organiser suivant d'autres séquences la production des phénomènes qui de plus belle jaillissent du mystère. L'analogie est faillible, comme tout ce qui est humain, trop humain. Seules la déduction et l'induction ont quelque chose de surnaturel, sont les modes que Dieu emploierait s'il daignait raisonner, s'il ne savait

pas tout à la fois de par l'intuition prodigieuse qui est sa pensée, hors du temps.

Je voudrais prendre quelque peu la défense du procédé analogique ainsi maltraité, et intervertissant les places que distribue trop aisément la méthodologie courante, faire de la déduction et de l'induction trop orgueilleuses des formes déguisées, un peu honteuses, de l'analogie, ce qui les reléguerait au second plan. Il est possible qu'il n'y ait rien de divin dans notre intellect et par suite dans notre science qui en est le produit. Dieu selon toute vraisemblance ne nous a pas constitué dans le ciel des normes logiques qu'il a fait descendre par la suite en notre cervelle par la mystérieuse opération de l'Esprit Saint. C'est nous-mêmes, au long d'une évolution interminable, qui avons dû adapter aux ambiances, sous peine de disparaître, la lumière jaillie on ne sait trop comment de la vie. C'est nous qui nous sommes forgé ces méthodes de ratiocination que notre orgueil a tôt fait de croire absolues.... Que l'analogie ait précédé chronologiquement la déduction aussi bien que l'induction, c'est ce qu'il est difficile de mettre en doute. Mais logiquement, dira-t-on ?

La plupart de ceux qui ont théorisé sur les opérations intellectuelles et édifié une logique formelle ou soi-disant telle, sont en effet disposés à croire, devant les révélations du darwinisme, que Dieu n'est pour rien dans le mécanisme de la pensée par lequel nous réduisons l'univers. Tout cela s'est élaboré dans le temps, donc a dans ses origines un caractère essentiellement relatif. Mais par on ne sait quel miracle, le résultat de l'évolution est devenu absolu. La déduction et l'induction, normes que l'esprit s'est instituées tant bien que mal au long des âges peuvent bien être issues d'analogies troubles, mais dès qu'elles eurent été définies, elles sont devenues *des lois*, un impératif dialectique sous lequel il faut plier. J'estime que l'absolu de nos rationalistes ne mérite guère plus de respect que celui des théologiens, et l'universelle relativité a depuis longtemps emporté dans ses vagues cette croyance où l'humanité aurait tort de s'attarder. Au point de vue logique et non pas seulement chronologique, l'analogie, avec ses tâtonnements avoués, précède et explique la déduction non moins que l'induction qui, elles, prétendent ne plus tâtonner. Rien de divin dans notre façon de raisonner, telle est la conclusion qui s'imposerait en conséquence, au

cas où l'on admettrait ces vues, simplement évolutionnistes d'ailleurs.

I

Les procédés jugés absolus par les méthodologistes, c'est-à-dire la déduction et l'induction, présupposent une construction particulière du cosmos dont il est possible de retrouver les traits dans les deux *bibles logiques* du rationalisme, celle de l'antiquité, les *Analytiques* aristotéliciennes, comme celle des temps modernes, le *Novum organum* baconien. La seule différence de l'une à l'autre, c'est que la première insiste sur le procédé déductif, la seconde sur le procédé inverse ou inductif, mais au fond le cosmos que la science a pour objet de débrouiller se présente pour Aristote comme pour Bacon, sous le même aspect, ainsi qu'un ensemble de concepts plus ou moins étroitement noués, et reliant les individuations éparses. En possession du concept, c'est-à-dire de l'Un, il est aisé de descendre au multiple, et c'est la déduction. En possession du multiple, il est aisé également de monter jusqu'à l'Un, c'est-à-dire au concept, et c'est l'induction. On conclut que la pensée est susceptible de pénétrer l'univers, parce que l'univers lui-même est une pensée, un système de concepts noués selon les lois de notre intellect. La science ancienne considérait ces concepts au point de vue logique seulement, c'est-à-dire sous forme d'essences. La science moderne, entrant plus avant dans le cosmos, donne aux relations, saisies de façon très superficielle jusqu'alors par la dialectique, une forme mathématique, autant qu'il lui est possible de le faire. Il semble par ce moyen que la pensée communie presque avec le cosmos et l'intelligence s'accroît, à mesure que s'affirme la possibilité d'exprimer en formules ces relations jadis si ténébreuses. L'*adæquatio rei et intellectus*, rêve éternel du platonisme, plus vivant que jamais, paraît devoir s'opérer par le prestige de l'analyse mathématique, attachée à réduire les complexités de l'univers.

Par malheur pour les enthousiastes de la réduction, ceux qui à la suite de Platon seraient disposés à considérer comme un axiome le principe si discutable : tout est idée, les formules en qui l'on admirait naguère la rigidité des pensées de Dieu, se mettent à osciller de façon inquiétante. Et l'on se demande depuis Kant si au

lieu d'être des modes de l'absolu, ce ne seraient pas seulement des produits de notre intellect taillant et dénouant de façon quelque peu arbitraire dans les inextricables enlacements du cosmos. Des atténuations de toute espèce enlèvent aux concepts, quoique mis sous forme mathématique — ce qui est le plus grand progrès qu'on ait accompli depuis l'antiquité — la valeur qu'il est de tradition de leur attribuer. De la nuit s'épand entre eux, disloque les logifications monistiques dont on se flattait déjà d'envelopper l'univers. Et il se pourrait que l'*Organum*, tant l'ancien que le nouveau, sortît compromis de l'aventure. Peut-être le cosmos n'est-il pas, comme on le suppose depuis Platon et Aristote — et comme Bacon n'a cessé de l'affirmer — un système de concepts réductibles aux nôtres. Il y a peut-être disparité de la pensée de l'univers à celle que nous nous sommes, selon toute vraisemblance, fabriquée au long des âges....

Quoique unifiant tous les concepts dans une pensée suprême, Aristote avait cependant posé pour principe essentiel de sa dialectique l'aphorisme bien connu : il ne faut pas confondre les genres. Les modernes ont suivi jusqu'au bout la recommandation du Péripatétique. Quoique logifiant le cosmos selon une pensée monistique, ils ont admis, sous le nom de sciences, divers groupements de concepts superposés ou juxtaposés, selon le point de vue auquel on se place, en tout cas dans des plans distincts. Ainsi se présente pour nous l'édifice de la science, tel que le positivisme d'Auguste Comte l'a imaginé, aristotélicien non moins que platonicien, quoi qu'on en dise. Une pensée unique, ce que M. Berthelot appelait la *science idéale*, enlace comme le Bien Un des philosophes archaïques le cosmos tout entier. En tout cas jamais la pensée humaine, on l'avoue, ne pourra atteindre cette adéquation qui réaliserait l'intelligibilité absolue. En cet heureux temps le *tout est idée* serait vérifié non seulement par Dieu mais par l'homme. Cela n'est qu'une limite dont il nous est permis de nous approcher plus ou moins dans l'avenir. Pour l'heure présente, il suffit d'affirmer la possibilité de cette réduction totale, fût-ce dans la pensée de Dieu, l'unité logique des concepts dont l'ensemble constitue le cosmos — et de passer à l'œuvre, c'est-à-dire au débrouillement des genres reconnus distincts, unifiés seulement dans l'absolu.

Chaque science constitue donc un tout bien défini, un ordre, et

en vertu du principe d'Aristote, il n'est pas permis au savant actuel de confondre les genres. La spécificité des sciences, selon les vues présentes, se concilie donc avec le monisme, affirmé *a priori* et vérifiable — quand l'homme sera Dieu.... Mais par malheur encore le mouvement qui avait déjà gagné le concept s'en prend à ces entrelacements qu'on appelle d'un commun accord les sciences. Il se produit là d'étranges dislocations, à en juger par exemple d'après ce qui se produit dans le plan de la matérialité inorganique, dans la physique, que l'on prétendait déjà acquise en grande partie aux mathématiques et immobilisée dans leurs équations farouches. Tout s'émiette là dedans, s'il faut en croire les physiciens eux-mêmes. Le monisme partiel dont ils enveloppaient tous les phénomènes situés sur ce plan n'était que pure artificialité. Les unifications, estimées dès maintenant trop hâtives, se délient en même temps que les faits ondulent et se dérobent aux formules....

De là ce qu'on appelle déjà la physique de la qualité, par opposition aux logifications quantitatives ou pour mieux dire mécaniques, si bien à la mode jusqu'ici. Quoique de toute évidence les faits physiques ne fussent pas réversibles, l'intellect s'était néanmoins si bien plié à la discipline mécanistique que lord Kelvin, par exemple, pouvait écrire sans broncher : « Il me semble que le vrai sens de la question : comprenons-nous ou ne comprenons-nous pas un sujet particulier en physique, est : Pouvons-nous faire un modèle mécanique correspondant ? Je ne suis jamais satisfait tant que je n'ai pu faire un modèle mécanique de l'objet. Si je puis faire un modèle mécanique, je comprends ; tant que je ne puis faire un modèle mécanique, je ne comprends pas. » Ces temps sont passés, bien que des mécaniques plus compréhensives, semble-t-il, que celle dont se contentait lord Kelvin *pour comprendre*, aient été imaginées présentement, où la réversibilité ne serait plus obligatoirement la règle, où les phénomènes physiques en conséquence pourraient satisfaire pleinement aux lois qu'exige l'esprit de réduction de nos mécanistes. En dépit des tentatives de Helmholtz et plus récemment de Hertz, la thèse monistique perd du terrain et les énergies cosmiques, ramenées trop tôt au mouvement reconquièrent cette spécificité qu'affirmaient, contrairement à la raison, nos organes sensoriels seuls intermédiaires, après tout, entre notre pensée et l'univers.

La qualité a donc reparu en physique, d'où le mécanisme prétendait bien l'avoir chassée à jamais et par là même l'hétérogénéité probable des énergies, la différenciation des concepts, si nous voulons exprimer le même fait en termes logiques. Nos physiciens les plus autorisés se gardent bien de dépasser le témoignage des sens qui sont en faveur de la multiplicité. Il faut voir en particulier ce qu'est devenu ce pauvre *éther*, par qui un instant à la suite des intuitions géniales de Maxwell succédant à celles de Faraday, on crut avoir trouvé le moyen d'unifier les phénomènes cosmiques en les ramenant à la vibration. A mesure que la spécificité des énergies se manifeste, il y a des éthers de plus en plus nombreux qui n'obéissent malheureusement pas aux mêmes lois, un éther gravifique, un autre lumineux et calorifique, un autre électrique. Combien s'en révélera-t-il d'autres encore, avec les progrès de la dislocation qu'inaugure la physique de la qualité ?

Ce que nous constatons dans le plan ou ordre de l'inorganique se retrouve, aggravé encore, dans les ordres supérieurs où sont groupés les phénomènes plus complexes, ceux de la vie en particulier. La réaction contre le mécanisme unificateur est à peu près générale et la thèse de la spécificité fait partout des progrès. Pour nous exprimer dans le langage platonicien dont la science ne s'est d'ailleurs pas affranchi, non seulement les concepts cosmiques deviennent fluides, mais encore les entrelacements que selon la tradition ils formaient semblent se dénouer à moitié. On abonde dans le sens d'Aristote. Il ne faut pas confondre les genres, disait le vieux péripatéticien. La science dépasse la portée qu'il attribuait à son axiome....

Dans Aristote en effet, le jeu de la déduction comme de l'induction restait possible, grâce à la logification monistique qui constituait en quelque sorte le cosmos. Les genres, distingués à la surface, se conciliaient profondément dans l'unité de la pensée mondiale, celle de Dieu. Or présentement, il est bien malaisé, devant les tendances à la spécification des phénomènes qui se manifestent dans chaque ordre de sciences, à croire comme jadis à cette unification miraculeuse dont la seule garantie semble être la parole prononcée au Sinaï. Il se peut que le mot de l'énigme cosmique soit multiplicité et non pas unité, qu'il y ait des trous noirs entre ces catégories que la théologie si longtemps et le ratio-

nalisme à sa suite, ont nouées dans une synthèse supérieure, divinité ou simplement Nature.

En tout cas, la science se fait prudente, n'affirme rien au delà de ses mesures, toutes hétérogènes en des ordres de choses nettement spécifiées. Alors qu'Aristote déclarait tout bonnement : il ne faut pas confondre les genres, elle va plus loin, jusqu'à promulguer : il ne faut pas confondre les individuations. Aussi la déduction et l'induction, maintenues rigides jusqu'ici grâce à un restant de superstition rationaliste, se détendent non moins que les concepts qu'elles servent à lier. De plus en plus elles trahissent ce dont elles sont faites intimement, en dépit de leurs prétentions à l'absolu, *l'analogie* qui, dès les premières balbuties de la pensée, a noué çà et là quelques faits, a institué les associations primordiales si étranges soient-elles, utiles cependant, sans lesquelles nous nous fussions abandonnés au flux des choses....

II

La science chaque jour sort de la gangue d'occultisme qui l'a si longtemps enveloppée. Avant de se placer devant les phénomènes et de leur appliquer, autant que possible, une mesure forcément distincte selon leur nature spécifique, leur qualité, le savant s'est laissé envahir par la hantise d'unifications mirifiques qui lui semblaient devoir prendre de toute nécessité la forme quantitative. L'univers, d'après cette vue, serait donc un système de pensées, plus simplement peut-être une seule pensée qui se manifesterait par une combinaison de nombres, quelque chose de chantant. La science, à force de tâtonnements, a déterminé quelques équations, notes éparses çà et là. Elle va plus loin et affirme, de par la foi occulte qui l'imprègne encore, que tôt ou tard elle définira l'harmonie mystérieuse de l'ensemble....

Or la déduction et l'induction, dont elle se sert couramment pour cela, gardent trop, sous leur forme nécessaire et absolue, du procédé qui en constitue originellement le fond et qu'on ne veut pas avouer, le raisonnement analogique. Elles ne sont que des analogies, limitées prudemment. Aristote disait : il ne faut pas confondre les genres. On a donc institué des ordres distincts, conformément à sa dialectique dont le principe est discutable, car où

s'arrête le genre? La science moderne ne parvient-elle pas à en dissocier l'essence trouble, jusqu'à l'individuation indéfiniment diluée?... Quoi qu'il en soit, l'induction, la déduction ne sortant pas du genre, concluent du même au même, en dépit de ces quelques différenciations, de ces choses minimes et par suite négligeables qui, selon la logique traditionnelle, constituent le principe de l'individualité. Mais rien n'est à négliger, dit la physique moderne qui pour ce faire a institué une métrologie de subtilité et de minutie effarantes, à faire pâlir d'envie les inventeurs du système métrique, s'ils revenaient sur la terre. Ce n'est pas du même au même que va l'induction aussi bien que la déduction, c'est de l'autre à l'autre, car la souplesse de nos mesures présentes nous permet de pousser de plus en plus loin, de dissoudre le genre au profit de l'individuation.

Dans ces conditions il n'y a plus entre les deux ordres de procédés logiques cette différence de nature que toutes les méthodologies proclament, l'un sûr et presque divin, allant du même au même, l'autre conjectural et trop humain, allant tout au plus du semblable au semblable, concluant d'une similitude partielle à une similitude totale, mais le plus souvent sans certitude. Ils sont en réalité de même essence, l'induction et la déduction se bornant à grouper les faits dont la similitude grossière crève les yeux, souvent à tort, de là, les concepts de la science, les lois dont celles-ci s'enorgueillit et qu'elle aspire à unifier un jour dans une pensée supérieure; l'autre l'analogie, opérant de façon plus vaste. L'analogie en effet brouille les genres si minutieusement distingués par la dialectique aristotélicienne. Elle lie des faits dont la similitude échappe d'ordinaire à nos sens, institue à travers les plans des concepts étrangement larges, qui sont ceux de l'occultisme. Il n'y a de l'un à l'autre procédé, qu'une différence de degré, en d'autres termes, de mesure. La science reste dans une limite que l'occultisme franchit audacieusement. Mais tous deux usent de la même recette, l'analogie. Platon, voire même Aristote, ne sont que des Swedenborgs timides.

Infortunés cadres aristotéliciens, concepts frêles d'où l'on peut raisonner de l'un au multiple, et c'est la déduction, du multiple à l'un, et c'est l'induction! Comme Swedenborg — pour citer entre tant d'occultistes, le plus *représentatif*, suivant la parole

d'Emerson — fait éclater tout cela d'un geste, d'un mot, d'un regard! L'univers dès qu'on pénètre dans les *Arcanes célestes* du fameux visionnaire n'est plus cette systématisation de concepts rigides, nettement dissociés les uns des autres, telle que la science apeurée de nos jours se le représente à la suite de l'aristotélisme ou pour mieux dire du platonisme. Une vie merveilleuse s'éclaire aux entrailles du monde, se répand en frissons jusqu'aux plus lointaines extrémités. Des gouttes de rosée viennent des profondeurs perler à l'écorce du cosmos, porter à la lumière le reflet des mystères qu'elles ont traversés. Tout est dans tout. Les genres que notre expérimentation superficielle s'ingénie çà et là à discerner et par suite à isoler de l'ensemble, communient en réalité les uns dans les autres. Il y a dans cette logification prodigieuse dont Protée seul pourrait dévoiler le secret, des retentissements, imperceptibles à nos sens épais, entre les concepts d'apparence les plus éloignés, entre les contradictoires que s'imagine instituer la dialectique platonicienne.

Ainsi dut paraître aux premiers hommes l'univers, alors que les sens, purs d'intellectualité, d'artificialité, accueillaient largement les rythmes et battaient selon leur mesure — quelque chose comme la mélodie infinie du wagnérisme. Mais, des sensations, l'intellect ne tarde pas à se dégager et il est essentiellement puissance d'unification. Dans l'inextricable devenir que les organes sensoriels lui apportent, il croit apercevoir — éclairs sur un abîme — quelques lueurs d'identification. C'est l'analogie qui se révèle comme procédé primordial de l'intelligence, elle qui *boucle* déjà les concepts les plus audacieux, sans souci des genres qui n'ont pas été institués encore. La timidité en effet n'est pas le fait des primitifs. A travers les plans les plus disparates à notre point de vue de modernes, pétris selon la logique aristotélicienne, des liaisons analogiques sont établies qui nous épouvantent aujourd'hui. Mais nos visionnaires s'élancent sans terreur sur les passerelles fantastiques pour saisir la lueur qui déjà faiblit. Le plus souvent, le pied leur a manqué avant de l'atteindre, et ils ont roulé dans l'abîme. Mais c'est pour recommencer de plus belle, car au nom de la nécessité d'agir il convient à tout prix que l'intellect encore hésitant boucle des concepts par qui l'univers sera rendu utilisable. Il faudra des siècles pour qu'on s'aperçoive à quel degré ce procédé de primitifs est falla-

cieux et pour qu'on ose, avec quelque trouble, prononcer ce mot, le dernier mot de la science trébuchante : *rien ne boucle....*

L'occultisme en est demeuré à cette période de balbuties et procède par concepts analogiques qui embrassent les individuations les plus disparates en apparence. Un frisson passe, un rythme tortueusement traverse le cosmos, unifiant dans les sinuosités de sa ligne toujours mouvante ce que nos sens, pitoyables instruments analytiques, discernent vainement.... Le rationalisme sur qui la science se fonde, est convaincu de sa supériorité et traite de puérilités les analogies des occultistes. L'âme enfantine en effet devant l'énigmatique fouillis des actes non moins que des choses, s'empare des mots qu'on lui fournit et les projette à travers les genres avec une audace déconcertante. On connaît les généralisations du bébé qui nomme *toutou* tout ce qui a quatre pattes. Les progrès de la pensée apportent d'heure en heure les restrictions indispensables et peu à peu les mots rentrent dans les genres qu'une longue convention a constitués dans l'univers, et l'eurythmie s'établit entre la cérébration commune et celle de l'enfant. Le rationalisme est donc, d'après cette manière de voir, le procédé de maturité du langage comme de la pensée, après les bégaiements de l'analogie. Le concept platonicien ou aristotélitique qui est désormais l'objet de la science — peu importe qu'au point de vue quantitatif on lui donne le nom de loi — n'a plus ce tracé capricieux à travers les enchevêtrements cosmiques qui caractérisait le concept analogique. Il s'isole dans un ordre de choses donné, s'enroule sur lui-même, se recroqueville, tandis qu'autrefois il se déroulait au milieu de tous les genres possibles. Aussi le scientisme prétend-il se différencier de l'occultisme par cela seul qu'il se conforme, ou croit du moins se conformer du tout au tout au précepte d'Aristote : ne pas confondre les genres. L'occultisme, lui, comme aux premiers temps, s'obstine à les confondre, pis encore.

Mais la construction platonicienne de l'univers n'est qu'un stade dans le développement de la pensée qui part des puérilités pour aboutir, par delà la maturité, à la décrépitude peut-être. La pensée n'est pas débarrassée de l'analogie et de ses perversions aussi complètement qu'elle veut bien le dire. Et les inductions gardent bien souvent encore les allures sinueuses qu'elles avaient à l'origine quand elles s'avouèrent de leur propre nom concepts analogi-

ques; les déductions d'autre part n'ont pas toujours la rigidité du mécanisme qui est décrit et théorisé — à vide, dans les *Analytiques* d'Aristote. Il y a bien du subterfuge, du tour de main, reconnaissent les savants qui se sont penchés sur l'énigme, dans ces réductions analytiques auxquelles on donne actuellement le nom de lois, jadis celui des pensées cosmiques ou de concepts. Peut-être n'avons-nous pas dépassé l'ère des balbuties. On le croirait à voir déborder de toutes parts entre les genres tant de noir et l'hétérogénéité, de son autre nom l'incohérence, être posée comme un dogme nouveau par la physique de la qualité. La maturité de la pensée nous réserve peut-être d'autres surprises. En tout cas la construction platonicienne avec l'unité profonde, la pensée monistique de Dieu logifiant toute différence superficielle de genres, semble bien compromise. Tout cela est une gangue d'occultisme dont la vraie science s'efforce de se dégager. Peut-être y parviendra-t-elle avant qu'il soit longtemps.

Quoi qu'il en soit, la science est encore liée à l'occultisme par les procédés dont elle use, induction et déduction qui sont un déguisement du raisonnement analogique et aussi par la foi monistique qui leur est commune, bien qu'elle se présente sous une forme différente. La science d'aujourd'hui se contente d'affirmer que tout, selon l'expression de Taine, est explicable, c'est-à-dire qu'il y a pour notre pensée possibilité de réduction totale de l'univers à ses lois. Il n'est pas invraisemblable qu'un jour vienne où une équation formidable synthétisera soudain toutes les équations partielles auxquelles sont arrivées individuellement les sciences, chacune obstinée en son domaine. Il y a donc dans le cosmos une pensée identique à la nôtre, qui se décompose en une multitude de pensées partielles ou pour mieux dire de lois particulières. De jour en jour l'humanité débrouille un plus grand nombre de ces concepts à qui elle donne une forme mathématique, supposée absolue. La physique de la qualité elle-même, qui prétend s'en tenir aux différenciations de la surface, ne nie pas le monisme profond que les rationalistes affirment, et les théologiens en même temps.

L'occultisme d'autre part ne dit pas autre chose. La foi monistique est même, dans les diverses constructions systématiques qu'il nous a données de l'univers, poussée jusqu'à l'extrême. Où la science pour unir le multiple à l'Un dans un de ses concepts se

contente d'une causalité quelconque, baignée le plus souvent dans la nuit, l'occultisme a la prétention d'éclairer toutes les sources mystérieuses d'où jaillit l'individuation, avant de l'englober dans un concept analogique. Il tient compte, suivant le principe négatif de celui d'Aristote : tout est dans tout, donc il faut brouiller les genres — de milliers de frissons dont la science expérimentale, grossière à son sens, n'a cure le plus souvent. Pas de pires scientistes, hantés de causalités farouches, sans omission d'un élément fût-il imperceptible aux mesures les plus aiguës, que la plupart des occultistes. On serait tenté de les accuser de voir mou, comme les enfants et aussi les vieillards, comme tous les êtres qui sont en deçà ou au delà des concepts platoniciens, généralisent selon l'analogie, la plus capricieuse et soubresautante des choses. Nullement. L'occultiste est persuadé qu'une pensée unique logifie l'univers qu'il a sous les yeux, si complexe en apparence. Une révélation surnaturelle pourrait lui révéler soudain, d'un mot, tel celui qui fut prononcé sur le Sinaï, la structure infiniment simple de l'ensemble. La dialectique divine se réduit probablement à une formule. Aussi tout bon swedenborgien — je renvoie à Edgar Poe par exemple — aspire-t-il à la mort qui nous délivre de la vision misérable, empêtrée de distinctions et de pluralités matérielles, nous illumine tout d'un coup les analogies que nos yeux n'ont pas su discerner, sauf aux rares moments d'*intuition*.

Le fait est admis depuis longtemps. Frazer[1] le dit en termes formels dans *The golden bough* : « La conception fondamentale de la magie est identique à celle de la science... son système repose sur la foi, aveugle sans doute mais réelle et ferme, dans l'ordre et l'uniformité de la nature. Son erreur vient, non de ce qu'elle croit à une succession de phénomènes déterminés par des lois, mais de la conception totalement fausse qu'elle a de ces lois ».

Ainsi parle le savant, ou pour mieux dire le scientiste, persuadé que les concepts distincts qu'il a été habitué depuis Aristote à *ne pas confondre*, n'ont rien de commun avec les concepts analogiques et en toutes circonstances fallacieux dont l'occultiste cherche à découvrir les marques dans l'univers, effroyablement complexe — frémissant selon l'apparence, si rigide toutefois en sa dialectique pro-

1. Cité par Ribot, *Logique des sentiments*, p. 109 (F. Alcan).

fonde. Aussi le scientiste n'a-t-il pas assez de sévérités pour la théorie des nombres qui commence à Euclide pour ne plus finir désormais et se donne comme une interprétation de l'univers d'après tel ou tel système d'analogies. A cela s'adjoint l'art de la divination qui revêt autant de formes qu'il y a de symboliques possibles. C'est l'indéfini, même l'infini. Et à cette partie simplement introductive de l'occultisme se surajoute le plus souvent la goétie noire ou blanche qui, elle, n'est plus une interrogation devant l'énigme de l'univers l'interprétation des signes qu'il contient de par la foi monistique, mais une série d'opérations destinées à asservir les puissances mystérieuses, pour le bien comme pour le mal, que la volonté de l'Un a disséminées çà et là.

En réalité la science est une magie à sa façon. Mais au lieu de soumettre par ses incantations les anges ou les démons, elle se contente de capter dans ses formules les énergies. A juste titre d'ailleurs car sans les précautions qu'on prend de leur imprimer une forme mathématique, si rudimentaire qu'elle soit, elles se déroberaient à chaque instant, tellement elles se révèlent capricieuses et, tranchons le mot, diaboliques plus encore que divines. En cela la science fait fort bien, ainsi qu'en rejetant en bloc toutes les symboliques plus ou moins subtiles dont on masque l'inintelligibilité du cosmos. Mais sous sa forme actuelle, devant les dislocations des catégories mondiales, des vieux genres aristotéliciens, à l'heure où la notion de qualité que l'on croyait avoir bannie à jamais depuis la scolastique, fait irruption de façon inquiétante dans tous les ordres de recherches ou à peu près, la science a-t-elle le droit de garder vis-à-vis de l'occultisme une attitude de dédain et de réprobation ? Sa foi monistique à laquelle elle ne veut pas renoncer n'est-elle pas une survivance de la mentalité primordiale ? Et ses procédés, induction et déduction, ne renferment-ils pas en leur cœur même le démon qu'on a vainement essayé d'exorciser, qu'on accable de mépris faute de pouvoir le chasser entièrement, — l'analogie ?

III

Si j'ai pris jusqu'ici la défense de l'analogie contre le raisonnement déductif ou inductif, qui accapare à son détriment la première

place dans les méthodologies, c'est que je n'aime pas les cotes mal taillées. Or la construction platonicienne du cosmos, qui admet soit en nous, soit hors de nous, comme seul objet de science, les concepts mal déguisés sous le nom de lois, moyen terme entre l'individuation et les liaisons analogiques à la façon d'un Swedenborg, a les allures d'un compromis, assez peu acceptable. Le concept, tel qu'il est sorti des discussions éristiques de l'archaïque Grèce vers le temps de Socrate, est un juste milieu entre l'Un et le multiple, l'absorption de tout dans l'Un et l'émiettement total du multiple ! Il peut être considéré comme un artifice, au même titre que le procédé de l'analyse mathématique pour réduire numériquement le cosmos — qui est selon toute probabilité l'incommensurable. Ainsi que le pragmatisme l'a démontré, il rend possible notre action en créant dans le devenir des points de convergence auxquels nos gestes peuvent s'accrocher en quelque sorte et par leur intermédiaire s'harmoniser d'individualité à individualité. Je ne dis rien du langage discursif, assez peu en honneur dans nos temps de réaction à outrance contre l'intelligence, subterfuge mais non réalité.... Les deux thèses qui n'admettent pas de compromis sont celle de l'individuation sans lien ni loi, telle que Hume semble l'avoir conçue, et celle de la pénétration, de l'interaction suivant le dogme swedenborgien : tout est dans tout. Le dogme platonicien n'est à mon sens qu'une atténuation des principes de l'occultisme, tout est dans tout, mais *avec des restrictions*. Et selon le mot fatidique : il ne faut pas confondre les genres.

Or le seul moyen que la pensée, puissance mystérieuse d'unification, ait de discerner dans le magma cosmique quelques liaisons utilisables à notre activité, est, depuis les origines, l'analogie — le mécanisme déductif et inductif, cru si longtemps de nature divine se révélant de plus en plus comme s'étant agencé dans le temps, par artifice, en dehors de toute réalité. Mais si l'analogie demeure le procédé essentiel de l'esprit et doit par conséquent constituer le premier chapitre de toute méthodologie sainement entendue, ce n'est pas une raison pour en exalter fallacieusement la valeur. Sa psychologie a été faite, et bien faite, à diverses reprises, le plus récemment, j'imagine, par W. Stern[1]. Or les résultats de cette étude

1. *Die Analogie im volkstümlichen Denken*, Berlin, 1893. Cf. Ribot, *op. cit.*

ne sont pas très flatteurs pour l'opération intellectuelle que je considère comme initiale dans l'humanité. Les psychologues qui ont été si sévères pour elle, se rassurent en songeant que ce n'est là qu'une *forme inférieure* de la pensée, commune avec l'animalité : nous avons au-dessus la déduction et l'induction qui nous font hommes. Mais s'il est établi que ces opérations prétendues supérieures ne sont que des analogies plus ou moins transformées, rendues méconnaissables, mais des analogies quand même, la sévérité des analyses de W. Stern par exemple, nous laisse bien hésitants devant la valeur de la connaissance humaine ou tout au moins de ses associations.

W. Stern, dans notre psychologie courante, démêle quatre résultats principaux de la pensée analogique.

1° Au dehors, elle crée ces assimilations qui donnent naissance à la métaphore, à

Ce style figuré dont on fait vanité,

et qui cependant, pour le simple bon sens n'est qu'aberration pour ne pas dire pis. Seigneur Jésus, disait, je crois, P.-L. Courier à propos de je ne sais plus quelle poursuite correctionnelle, préservez-nous de la métaphore ! Et la sagesse des nations, bien avant le pamphlétaire, s'était prononcée dans le même sens : comparaison n'est pas raison. S'il ne s'agissait que de rafraîchir une vision banale, celle des étoiles par exemple, par une assimilation plus ou moins inattendue, de voir ou de faire voir à autrui dans les constellations des

Grappes d'astres qui pendent
A la treille immense des nuits,

ou tout autre chose de pareil, il n'y aurait que demi-mal. Comme pour la similitude fameuse de la femme et de la rose, nous dirions que le premier qui a trouvé cela est un génie et le second qui le répéta, un imbécile, et nous passerions. Mais qui nous dira les méfaits de la métaphore dans la vie, qui déroulera la série des actes affolants ayant eu pour source un raisonnement analogique, parce que le nom des deux gestes se ressemblait plus ou moins et permettait un calembour, conscient ou non ? Il y a dans les mots une puissance maléfique, semble-t-il, qui se transmet à leurs asso-

ciations. Et la vie d'une individualité, souvent même d'une race, est ainsi orientée parce que deux vocables, du fond de la nuit, ont été attirés l'un à l'autre et se sont unis dans l'absurde.

2° Au dedans, l'analogie ne s'exerce plus sur les mots mais sur les sensations, apport perpétuel d'où notre vie mentale est sans cesse nourrie. Il y a là, sans parler de la cénesthésie qui vient à nous des profondeurs de la vie organique, cinq ordres de sensations différenciées par suite d'une longue évolution. Qu'elles aient été fondues à l'origine, dans la sensibilité tactile par exemple, rien de plus vraisemblable. Mais depuis elles se sont intellectualisées et se révèlent à nous parfaitement spécifiques. Or l'analogie s'en empare et la puissance d'aberration qui se déchaînait à travers les mots et instituait la métaphore, se démusèle ici encore. Elle crée ce mêli-mêlo psychique qui éclate si souvent dans la critique d'art par exemple, car celle-ci, chacun le sait s'imagine d'autant plus profonde qu'elle a confondu les sensations naturellement spécifiées.

A noir, E blanc, I rouge, O vert, U bleu, voyelles,
Je dirai quelque jour vos naissances latentes.

Nos esthètes frémissants ne s'en tiennent pas là. En vertu de l'axiome que lè maître avait posé jadis : *les odeurs, les couleurs et les sons se répondent*, ils se livrent à une orgie de fusions et de confusions auprès desquelles les métaphores, triomphe de l'analogie au dehors, paraissent jeux d'enfants. Je renvoie à René Ghil et à son *Traité du Verbe*....

3° Du dehors au dedans. Ces sens qui auraient pu être en plus grand nombre, différenciés tant bien que mal le long de l'évolution, nous apportent la connaissance d'un monde étranger à notre essence psychique, que nous reconstituons suivant un mécanisme très compliqué, artificiel au plus haut point, celui de la perception externe. Or toutes ces sensations intellectualisées nous hantent et peu à peu déforment notre vision intérieure, ôtant à la durée dont nous sommes faits son caractère spécifique. Il a fallu arriver à M. Bergson pour qu'on s'aperçût qu'en notre conscience qualité et quantité étaient étrangement amalgamées, que les idoles spatiales, entrées par les yeux, pervertissaient notre sens intime, nous dérobaient la perception de tout ce qu'il y a en nous d'hétérogène à la quantité. Nous jugeons de ce qui se passe en nous-mêmes par ana-

logie avec le dehors, fait d'étendue et non de durée, nous projetons à travers nous-mêmes la catégorie de l'espace, jusqu'à faire de notre conscience présente un amalgame inexprimable de quantité et de qualité. Le bergsonisme essaie bien, par une série de dissociations, d'en tirer quelque chose de clair mais sans y parvenir le plus souvent, tellement le démon analogique a œuvré depuis les temps, fondu les catégories du dehors à celles du dedans, imprégnant notre esprit de matière.

4° Du dedans au dehors. Il est naturel que par un processus inverse, l'analogie ait, au cours des siècles, imprégné d'esprit la matière. Notre langage psychologique est empêtré dans la phraséologie de l'étendue et gâte la fluidité intérieure par une logique du solide et du choc. Notre langage cosmologique est, à rebours, obsédant de spiritualité. On sait le rôle que jouent dans la physique les forces, les énergies, pour ne pas dire les volontés. Par une projection naïve qui date des premières heures de l'humanité, tout le dedans passe au dehors. Les groupements de phénomènes sont personnifiés, se manifestent par analogie avec nous-mêmes, sous la forme de consciences qui ont des amours et des haines. Dès que le prestige des mots s'ajoute à cette perversion primordiale nous avons la mythologie et ses dévergondages. Ici encore qualité et quantité s'entrelacent, matérialité et spiritualité sont si bien liées que les efforts de la physique n'ont pu encore, depuis Galilée, extirper les vertus spécifiques et autres idoles psychiques dont la quantité a été enchevêtrée si longtemps.

Notre bon psychologue, devant des méfaits si évidents, n'hésite pas à accabler l'analogie des qualifications les plus rigoureuses. C'est elle la folle du logis, qui dans le langage embrouille les catégories et précipite la corruption [1]. Peut-être dans l'univers y a-t-il une puissance semblable qui bondit à travers les concepts — que la science moderne nomme les lois — et se plaît à dérouter nos prévisions. Et c'est là cet élément d'irréductibilité devant lequel notre analyse, en toutes choses, se déclare vaincue. Par bonheur, au-dessus de ses aberrations et les maîtrisant est la Raison, l'organisation du cosmos logique dont notre système présent de concepts est le reflet à peu près exact, autant qu'il est possible à l'hu-

1. Cf. Salomon Reinach, *Grammaire latine* : *addenda* : Comment les langues finissent.

manité. Aussi le résultat de l'enquête instituée par W. Serne et ses émules ne doit pas nous inquiéter, assure-t-on. Elle nous révèle au-dessous de la déduction et de l'induction, seuls procédés rationnels et vraiment humains, c'est-à-dire divins, les soubresauts du raisonnement analogique. Mais elle maintient la foi à l'intelligibilité de l'univers, ce qui nous suffit pour garder la foi en nous-mêmes, en cette dignité de la pensée dont parlait jadis Pascal.

Il n'en est plus de même si la foi en l'intelligibilité est ébranlée, et c'est là, semble-t-il, à quoi aboutit la science actuelle, celle qui tâtonne aux murs de ténèbres. Les catégories cosmiques, considérées jusqu'ici comme autant de pensées de Dieu, donc nécessairement unifiables pour nous quelque jour puisqu'elles sont unifiées déjà quelque part en dehors de nous, se révèlent de plus en plus hétérogènes entre elles et peut-être même à notre intellect. Il se pourrait qu'il y ait dans l'univers plusieurs pensées mal accordées. La science n'affirme rien. A ces ordres des choses qu'elle croit discerner sans trop être sûre d'elle, qu'elle distingue tout au moins pour la commodité du langage discursif, elle applique ses mesures toujours plus subtiles. Et les lois, rigides jadis, tels des décrets de l'Éternel, se font molles, nous apparaissent comme des adaptations toujours incomplètes à laquelle l'individuation pourrait se dérober si la flamme qu'elle contient toujours venait le moins du monde à étinceler. L'univers se montre, aux chercheurs d'aujourd'hui ainsi qu'aux voyants de la première heure, quelque chose de fluide et de prodigieusement compliqué à qui il est bien difficile d'appliquer les logifications du passé. Entre toutes, celle du rationalisme où l'humanité s'est si longtemps attardée. Le raisonnement, liaison de jugements qui sont eux-mêmes des liaisons de concepts décèle son essence d'artifice et de subterfuge, à laquelle la réalité impose ses démentis de chaque instant. Il n'y a plus, pour débrouiller quelque chose dans le cosmos, retenir en des concepts mous les individuations qui s'éparpillent, que le procédé ancestral dont W. Stern nous dit tant de mal, car il croit à la Raison, au-dessus. S'il avait supposé que ladite Raison — j'entends par là le raisonnement déductif ou inductif — est au plus haut point, de par son caractère d'indéniable artificialité, sujette à caution, peut-être aurait-il été moins sévère pour ce qu'il appelle avec mépris une forme inférieure de la pensée, la logique de l'analogie. ALPHONSE CHIDE.

REVUE GÉNÉRALE

THOMISME ET PHILOSOPHIES MÉDIÉVALES

I. Le thomisme pendant les dernières années de Léon XIII, en Italie, en Autriche, en Allemagne, en Hollande, en Angleterre, en Amérique, en Espagne, en Belgique; en France, augmentation du nombre des dissidents. — II. Pie X : le début de son pontificat. — III. La lettre à l'Académie romaine de Saint-Thomas et les actes qui l'ont suivie. — IV. Thomisme et modernisme en 1905-1906. — V. Thomisme et modernisme en 1907 : l'encyclique *Pascendi Dominici gregis* : condamnation du modernisme en fonction de la philosophie; triomphe du thomisme dans le monde catholique.

Il y a six ans que nous avons publié, dans la *Revue philosophique*, notre dernière étude sur le néo-thomisme et la scolastique. Nous avons montré à plusieurs reprises, et notamment dans l'*Esquisse d'une Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*[1], qu'il faut distinguer historiquement les deux mots *thomisme* et *scolastique*, puisque le premier ne désigne qu'une des philosophies nées au XIIIe siècle, tandis que le second peut et doit s'appliquer à toutes les philosophies chrétiennes, musulmanes, juives, même hellénico-romaines qui sont nées, ont vécu et grandi, puis décliné jusqu'à en mourir, dans les *écoles*, depuis le Ier siècle de l'ère chrétienne jusqu'au XVIIe siècle. Mais Pie X a employé le mot scolastique[2], comme l'avaient fait déjà bon nombre de catholiques, en particulier ceux de Louvain, pour désigner le thomisme. Les adversaires du retour à la philosophie de S. Thomas, en sont revenus, à leur tour, à considérer les deux mots comme synonymes. Pour éviter toute équivoque, toute confusion et toute discussion inutile, nous avons pensé qu'il convenait de désigner, par le nom de philosophies médiévales, les doctrines dont nous avons à suivre le développement, de Philon et saint Paul jusqu'à François Bacon, Descartes et Galilée.

I

Au point de vue où nous nous plaçons, ce qui caractérise la fin du pontificat de Léon XIII, c'est le progrès croissant du thomisme dans

1. Paris, F. Alcan, 1905; 2e éd., 1906.

2. Encyclique sur les doctrines modernistes, 3e partie. « Quand nous prescrivons la philosophie scolastique, ce que nous entendons surtout par là — ceci est capital — c'est la philosophie que nous a léguée le docteur Angélique ».

le monde catholique, c'est la confiance sans cesse grandissante en son triomphe final et définitif.

En Italie, le thomisme semble de plus en plus accepté par le clergé et les écoles romaines continuent à le faire connaître aux clercs qui leur sont envoyés de tous les pays catholiques. Léon XIII stimule d'ailleurs le zèle de tous ceux qui l'approchent ou qui sont sous sa direction.

Il en est de même de l'Autriche, où l'alliance du thomisme et du catholicisme, voire de l'antisémitisme, se fait de plus en plus étroite.

En Suisse, les Dominicains de l'Université de Fribourg, dont le plus connu est le R. P. Mandonnet, travaillent sans relâche à propager le thomisme chez leurs auditeurs ou leurs lecteurs.

En Allemagne, le centre catholique conserve sa grande situation dans le monde politique. On y trouve encore de nombreuses revues qui font une place à la théologie et à la philosophie thomistes : *Natur und Offenbarung*, à Münster; les *Stimmen aus Maria-Laach* de Fribourg en Brisgau; le *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* de Commer à Paderborn; le *Philosophisches Jahrbuch* de Fulda que publient, au nom de la *Görres-Gesellschaft*, Gutberlet et Schmitt, professeurs à Fulda, Pohle, professeur à Breslau. A ces Revues, il conviendrait d'en joindre d'autres dont l'objet est différent, mais qui, à l'occasion, s'occupent de thomisme; puis les journaux qui eutretiennent fréquemment leurs lecteurs du Centre et de ses doctrines philosophiques. Enfin les Universités de Strasbourg et de Münich continuent à enrichir de nombreuses publications les *Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*, que dirigent MM. Baeumker et von Hertling[1].

Les attaques de Paulsen, — *Philosophia militans, gegen Klerikalismus und Naturalismus*, 2e Auflage, 1901, d'Eucken, *Thomas von Aquino und Kant, Ein Kampf zweier Welten*, 1901, montrent que la philosophie laïque et moderne s'aperçoit de la diffusion du thomisme dans le monde cultivé de l'Allemagne et le combat, comme un adversaire aussi redoutable pour elle, que l'est le Centre pour les doctrines politiques, libérales ou radicales.

En Hollande, le dominicain de Groot continue l'enseignement du thomisme à l'Université protestante d'Amsterdam.

L'Angleterre ne semble guère favorable au thomisme. Dans un article du *Catholic Times* du 1er février 1902, le Dr Riordan regrette que les prêtres anglais ne suivent pas l'exemple qu'on donne à Louvain, qu'ils ne mènent pas de front l'étude de la philosophie traditionnelle avec celle des sciences modernes, car ils seraient, dit-il, préparés ainsi à répondre aux objections de notre temps. Notons toutefois que c'est en 1902 que le R. P. Sertillanges est reçu, comme membre de la Faculté

1. Il leur a été adjoint récemment *Matthias Baumgartner*, professeur à Breslau.

de philosophie de l'Institut catholique de Paris, à l'Université d'Oxford et admis à y prononcer une conférence.

En Amérique, le thomisme semble bien s'être imposé à l'attention des philosophes. Le Dominicain Becelaere avait publié, dans la *Revue thomiste*, une série d'articles fort intéressants sur la philosophie en Amérique. Il les réunit en volume, en fit accepter la dédicace au haut Commissaire du *Board of Education* de Washington, W. T. Harris et obtint, pour les présenter au public, une préface de Josiah Royce, professeur d'histoire de la philosophie à Harvard, alors président de l'Association philosophique d'Amérique. M. Josiah Royce examinait l'œuvre de reconstruction entreprise par Léon XIII et estimait que, sur trois points, le thomisme demandait une reconstruction critique. Il lui faut, disait-il, une théorie de la connaissance, comme le prouvent les progrès de la doctrine kantienne parmi les philosophes catholiques; il doit résoudre à nouveau le problème des relations de Dieu et de l'univers; il doit reconstituer une doctrine relative à l'âme humaine, à ses relations avec le corps et à sa liberté.

En Espagne, la *Revista de Aragon*, publiée à Saragosse par MM. Harra et Ribera, adhérait formellement à la néo-scolastique[1]. La *Revista luliana*, fondée par le clergé de la Catalogne et des îles Baléares, se proposait deux buts qui, pour elle, se confondaient, éditer les œuvres de Lull et traiter les questions du temps présent, en vue de les résoudre d'après les principes de l'*Ars magna*. C'est ainsi qu'elle donnait un *Essai sur la philosophie de Lull* par Jean Maura, l'*Histoire du Lullisme et de son influence sur la philosophie et les autres sciences* par Salvador Boué, un *Mouvement lullianiste* par Miralles, etc. Mais en même temps, elle comptait bien travailler à la défense de la philosophie scolastique : « Tous les scolastiques, disaient ses rédacteurs, doivent avoir pour général en chef saint Thomas : ce n'est que dans les questions controversées que les divers corps d'armée peuvent suivre leurs chefs respectifs, de manière à ne pas nuire au plan général de la bataille ».

En 1902 les Pères de la Compagnie de Jésus faisaient paraître à Madrid une revue mensuelle, *Rázon y Fe*, la Raison et la Foi. Elle donne des articles sur la place de la philosophie par rapport aux sciences et à la théologie (Urraburu), sur la science libre et la révélation, sur l'apologétique au XIXe siècle, sur les nations latines à notre époque (L. Murillo), sur le début du XXe siècle, sur le féminisme sans Dieu (J. Alarcón y Meléndez), sur la métaphysique et l'empirisme (J. Espi), sur la démocratie chétienne, d'après l'Encyclique de Léon XIII *Graves de communi* (Noguer), sur l'Église catholique et la liberté

1. Gomez Izquierdo y examine la restauration de la scolastique dans les divers pays catholiques en s'inspirant fréquemment de nos articles de la *Revue philosophique*. Il y étudie l'*Institut supérieur de philosophie* de Louvain, tandis que L. Colomina expose la philosophie aux États-Unis d'après les articles de Becelaere dans la *Revue thomiste*, etc.

d'enseignement (F. Ruiz Amado), sur le principe vital (Urraburu, etc.).

Alberto Gomez Izquierdo, professeur au séminaire pontifical de Saragosse, est l'auteur d'une *Histoire de la Philosophie du XIXe siècle*[1], dont nous aurons à apprécier l'impartialité et la valeur objective. La préface qu'y a mise Mgr Mercier, de Louvain, en indique suffisamment l'esprit « Izquierdo, dit d'ailleurs la *Revue néo-scolastique*, est un collaborateur assidu de la *Revista de Aragon* et un des ouvriers les plus actifs de la restauration néo-scolastique qui se poursuit en Espagne ».

En Belgique, les catholiques demeurent les maîtres au point de vue politique. L'Université de Louvain et en particulier l'Institut de philosophie, avec son organe spécial, la *Revue néo-scolastique*, continuent à répandre les doctrines thomistes, à les défendre contre leurs adversaires, à y adjoindre tout ce qui, des acquisitions faites par les savants, peut se concilier avec elles et les compléter : *Nova et vetera*, reste leur devise, comme celle de la *Revue thomiste*, identique à celle qu'avait recommandée Léon XIII au temps de l'Encyclique *Æterni Patris*.

Fidèlement attachée à Léon XIII, elle lui dédie le numéro 2 de 1902 pour le 25e anniversaire de son Pontificat[2].

Elle maintient avec énergie qu'il est nécessaire de recourir à la science moderne si l'on veut assurer au thomisme toute sa force et toute son ampleur. Pour répondre à Paulsen et à Eucken, M. de Wulf rappelle que, selon saint Thomas, l'autorité fondée sur la raison humaine n'a que fort peu de force, *locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana est infirmissimus*. Puis il invoque le témoignage de Mgr Mercier dans les *Origines de la Psychologie* : « Il n'est pas un philosophe catholique, dit le Directeur de l'Institut de Louvain, qui ne fût prêt à sacrifier une idée vieille de plusieurs siècles, du jour où elle contredirait manifestement un fait observé ». Enfin il cite un article de son collègue Nys, abandonnant franchement saint Thomas qui affirme la divisibilité des principes spécifiques dans les êtres inorganiques et la nie pour les animaux supérieurs. Et la *Revue néo-scolastique* se croit encore obligée de faire remarquer ailleurs que « pour

1. *Historia della filosofia del Siglo XIX*, por Alberto Gomez Izquierdo, catedratico del Seminario Pontificio de Zaragoza precedida de un prólogo de Mgr D. Mercier, Director del Instituto fel de Filosofia de Lovaino, Zaragoza, Gasca, 1903, xix-600 p. Mgr Mercier et après lui la *Revue néo-scolastique* signalent les emprunts faits par l'auteur à M. Élie Blanc. Sur celui-ci, voir *Esquisse*, 2e éd., p. 298-301. — En parcourant l'*Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine* de M. Élie Blanc, on verra ce que doit l'*Historia* de M. Izquierdo aux articles consacrés au néo-thomisme et à la scolastique dans la *Revue philosophique*.

2. « Leoni tertio decimo rationis vindici acerrimo sapientiæ Sancti Thomæ restitutori præstantissimo divina providentia pontificatus annum jam vigesimum quintum agenti vehementer gratulatur ac omnia bona precantur qui his de philosophia commentariis conscribendis dant operam. »

rendre à la philosophie de saint Thomas ses anciens honneurs, il ne suffit pas de citer de nombreux textes de ses ouvrages, il faut montrer en outre que sa doctrine est en harmonie avec les progrès de la science et repose sur des principes assez solides pour combattre et extirper les erreurs modernes sur tous les domaines ».

Elle soulève une question intéressante pour la propagation du thomisme. En quelle langue convient-il, se demande Meuffels, de donner l'enseignement de la philosophie? En latin, dit-il, dans les maisons internationales d'étude des ordres religieux et dans un grand nombre d'Universités, surtout à Rome. Mais quoiqu'il y ait des avantages à employer le latin dans les séminaires, il est préférable d'y user de la langue nationale. Au contraire, le comte Domet de Vorges se prononce pour l'emploi exclusif du latin. Une religion universelle, dit-il, doit avoir une langue à elle pour instruire et éclairer toutes les nations.

Et cette langue ne peut être que le latin. Si d'ailleurs on exposait la théologie en français, en allemand, en anglais, on provoquerait la formation d'écoles nationales de théologie où chaque nation développerait la science suivant ses tendances particulières. C'est donc en latin qu'on étudiera partout la théologie, qu'on étudiera aussi la philosophie scolastique, qui fournit à la théologie ses germes et ses formules. Contre Domet de Vorges, Meuffels maintient qu'il faut recourir dans un séminaire à la langue nationale pour l'exposition; il lui accorde qu'il convient de ne pas y abandonner l'étude du latin, indispensable pour l'intelligence des textes.

La *Revue néo-scolastique* combat, avec la plus grande énergie, tous ceux qui n'admettent pas le thomisme au sens où elle le conçoit. Contre Paulsen et Eucken, elle ne se contente pas d'affirmer que les thomistes renonceraient aux doctrines anciennes si elles étaient contredites par un fait observé, elle attaque à son tour les doctrines qu'ils défendent. Eucken trouve-t-il insoutenables le dynamisme mitigé de la scolastique et son idéologie empirico-sensualiste? M. de Wulf dit que tels lui ont toujours paru l'idéologie et la critériologie kantiennes, comme le subjectivisme des formes à priori. Si Eucken ne veut pas que le kantisme qui s'inspire de Kant se momifie, les thomistes, qui s'inspirent de saint Thomas manifestent les mêmes intentions pour la vieille doctrine à laquelle ils s'attachent. Si les criticistes se servent de Kant pour donner au problème philosophique une hauteur correspondante à la situation historique du monde, les thomistes emploient saint Thomas pour arriver au même résultat. Avec empressement la *Revue néo-scolastique* relève ce que dit Cantoni à Paulsen et à Eucken « que Kant est opposé à toute orthodoxie, tant protestante que catholique », ou encore ce que Jankelevitch écrit dans la *Revue philosophique* : « N'identifions pas le protestantisme avec la philosophie critique, si nous ne voulons pas que le discrédit que peut s'attirer le premier rejaillisse sur la seconde ».

En passant, dans le *Mouvement sociologique*, on combat la *Division du travail social*, dont l'auteur ne fait plus même aux gens qu'il contredit l'honneur de discuter leurs théories, quoiqu'il n'ait nullement démontré qu'à l'origine tout ce qui est social est religieux[1]. Puis la *Revue néo-scolastique* proteste contre nos définitions des philosophies médiévales et contre les limites que nous essayons d'attribuer à la période où elles se sont produites[2]. Elle soutient que la philosophie de la contingence lancée par M. Boutroux, a des origines nettement kantiennes et aboutit à un anti-intellectualisme vraiment étrange avec Fouillée, Bergson, Le Roy. Le réquisitoire de M. Le Roy contre la science, elle le qualifie de vaste édifice de tautologies. Enfin c'est Mgr Mercier lui-même qui s'attaque à l'abbé Hébert et à son article de la *Revue de métaphysique et de morale*, sur *La dernière Idole*, c'est-à-dire sur le Dieu personnel qu'adore l'humanité chrétienne.

Elle ne néglige aucune occasion de montrer ce qui fait la gloire et la force de l'Université de Louvain. Elle cite avec complaisance le Dr Riordan pour qui « les prêtres anglais sauraient répondre aux objections de leur temps s'ils étudiaient, comme on fait à Louvain, la philosophie traditionnelle et les sciences modernes ». Elle signale l'extension de l'Université de Louvain, les conférences à Nivelles, à Bruges, la formation de 14 comités locaux, dont 13 de langue française et un de langue flamande. Puis elle nous donne le compte rendu de la thèse d'agrégation de Defourny. A la soutenance publique de 50 thèses assistent l'évêque de Liége, le Recteur de l'Université de Louvain, le Président de l'Institut supérieur de philosophie, les professeurs Nys, Deploige, Thiéry et de Wulf, les chanoines Becker et Donat, le professeur Brants, l'abbé des bénédictins du Mont-César, le R. P. Provincial des franciscains d'Irlande, C. van Overbergh, directeur général de l'enseignement supérieur, F. Deschamps, attaché au ministère de l'Intérieur, G. de Craene, professeur à Liége, J. Halleux, professeur à Gand, le député de Lantshere dont Léon XIII a fait lui-même l'éloge[3]. C'est C. Van Overberg qui préside la *Société de Sociologie*. Elle reçoit parmi ses membres, le R. P. Evariste, professeur au séminaire des Capucins à Iseghen, Halkin, professeur d'ethnographie et de géographie à Liége, de Launoy, chef de bureau au ministère de la Justice et professeur à Louvain, etc. Ce qu'on y défend et ce qu'on tente de propager, c'est une « sociologie catholique ». Si Ansiaux, professeur à l'Université de Bruxelles signale l'atmosphère thomiste « où baigne cette Société d'études sociales » et affirme que, « pour un vrai catholique l'Ancien et le Nouveau Testament renferment la quintessence de la sociologie », Des-

1. Plus tard la *Revue néo-scolastique* procédera, sans aucune indulgence, à la critique de la méthode et de l'œuvre de M. Durkheim.

2. Voir dans notre *Esquisse*, le ch. II, *La civilisation médiévale*, le ch. X, § 3, l'examen de l'*Histoire de la philosophie* de M. de Wulf.

3. *Esquisse*, p. 253.

champs répond que c'est là une « plaisanterie déplacée ». En fait, Louvain, siège de l'enseignement thomiste et de la *Société de Sociologie* agit, non seulement par ses propres professeurs, mais encore par ses élèves que nomme dans les deux Universités de l'État, Gand et Liége, son ancien professeur, Directeur de l'Enseignement supérieur et par tous ceux qui, grâce à lui, travaillent en commun dans la Société de sociologie[1].

En France, les chefs de l'Église pouvaient croire et croyaient en effet que la pensée catholique se guidait essentiellement sur la philosophie thomiste. Le *Dictionnaire de théologie catholique* s'enrichissait chaque jour d'articles où l'on en exposait les parties diverses, les antécédents et les développements. A l'Institut catholique de Paris, les professeurs fondaient une *Bibliothèque* pour faire connaître les doctrines et les opinions des grands maîtres de la théologie chrétienne, le mouvement théologique et l'histoire des questions.

Dans *Un siècle de l'Église de France* (1902), Mgr Baunard écrivait : « L'Église de France entra docilement dans ce mouvement d'adaptation de la méthode et de la tradition thomistiques à l'état présent des idées, des sciences et des mœurs.... Elle pénétra, elle effleura du moins la philosophie académique et universitaire elle-même avec Ollé-Laprune, Amédée de Margerie, Ch. Charaux, bien qu'en somme ceux-ci demeurassent plus platoniciens qu'aristotéliciens. Quant aux Universités catholiques de France, elles ne connaissent pas d'autre voie que ces hautes routes de la pensée catholique où elles retrouvent les traces de vingt générations de penseurs ». Et la même année, à Lyon, pour la fête patronale de l'Institut catholique, Mgr Bellet recommandait d'allier « à la néo-scolastique les résultats de la science moderne ».

La *Revue thomiste* des Dominicains, fidèle à sa devise, *vetera novis augere*, continuait à éclaircir et à compléter la philosophie et la théologie de saint Thomas, à signaler les résultats acquis par les savants, par les historiens de la philosophie ou de la théologie, à combattre les adversaires de l'Église[2] et spécialement ceux de saint Thomas.

Les *Études* publiées par la Société de Jésus, quoique parfois en discussion avec les Dominicains de la *Revue thomiste*, s'accordent cependant avec eux pour maintenir et suivre, en ses grandes lignes, la direction recommandée par Léon XIII. Il en est de même de la *Revue de Philosophie* dirigée par le P. Peillaube.

Cependant on pouvait s'apercevoir déjà qu'un certain nombre de penseurs catholiques étaient plus occupés d'acquérir des connais-

1. Voir *Esquisse*, p. 253.

2. Ainsi le R. P. Mandonnet étudie *La position du probabilisme dans l'église catholique*; le P. Renaudin, *La définibilité de l'Assomption de la Vierge*; Guillermin, *La grâce suffisante*; le R. P. Mercier, *Le Surnaturel*; le R. P. Don Legeay, *L'Ange et les Théophanies de la Sainte Écriture*; le R. P. Hugon, *La notion de la foi*; Montagne, *La pensée de saint Thomas sur les diverses formes de gouvernement*; Gardeil, *La réforme de la théologie catholique*, etc.

sances ou des doctrines nouvelles que de conserver fidèlement et pieusement le thomisme. Au début de 1902, Mgr Turinaz, *Les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France*, signalait les dangers de la nouvelle apologétique, surtout imprégnée de la « philosophie kantienne qui, ébranlant la base du savoir humain, conduit logiquement au scepticisme universel et à l'irréligion ». Un peu plus tard, l'abbé Fontaine publiait un volume de plus de 500 pages sur les infiltrations kantiennes et protestantes dans le clergé français. Il y attaquait les doctrines et les hommes : « Le pire fléau pour l'église à notre époque, écrivait-il, ce sont les outranciers de la conciliation, dont l'œuvre forme comme une synthèse théologico-philosophique ou du moins les anneaux d'une même chaîne, depuis l'irresponsabilité de M. l'abbé Jules Martin jusqu'aux négations radicales de M. l'abbé Hébert, en passant par le dogmatisme moral du P. Laberthonnière, les dangereux paradoxes de M. Blondel, les fantaisies exégétiques de M. l'abbé Loisy et de M. l'abbé Bigot, les atténuations habiles de M. l'abbé Mano et les naïves questions de M. l'abbé Péchégut, sans parler des reproductions tronquées de M. Lechartier ». M. l'abbé Fontaine s'attaquait même aux philosophes qui ont travaillé à faire échec à l'idéalisme critique, à M. Fonsegrive comme à M. Blondel. Et pour lui l'histoire des dogmes telle qu'elle se fait chez les protestants, la substitution de leur méthode à la théologie traditionnelle et systématique serait « un jour de malheur pour l'Église de France ».

On trouvait que le directeur de la *Quinzaine*, qui avait été, pendant un certain temps grand admirateur du thomisme, semblait faire une place trop grande aux novateurs [1]. Quant aux *Annales de philosophie chrétienne*, son directeur l'abbé Denis donnait raison à Mgr Turinaz (mars 1902) : dans sa défense de Kant, il disait qu'il a rétabli la tradition scolastique, en la limitant à ses justes et stricts droits; Kant, ajoutait-il, est déjà dépassé comme saint Thomas, mais pas plus que saint Thomas, il n'est contredit. Laberthonnière réunissait, au début de 1903, des articles publiés sur la méthode de l'apologétique moderne où il défendait la méthode d'immanence contre les théologiens qui l'ont combattue en flétrissant le subjectivisme et le kantisme, « au risque de perdre la vieille apologétique, c'est-à-dire le catholicisme lui-même ». Si l'on faisait remarquer que Brunetière avait fondé sa théorie apologétique du catholicisme sur l'impuissance de la recherche rationnelle, quand il disait : « On ne démontre pas la divinité du Christ, on l'affirme ou on la nie; on y croit ou on n'y croit pas, comme à l'immortalité de l'âme », on répondait que c'était là une formule condamnée par l'église sous le nom de fidéisme. Comment se fait-il, ajoutait-on, que l'église ne soit pas intervenue et que Mgr Turinaz

1. *Études*, mars 1908, p. 780. « En 1893, M. Fonsegrive réagissait contre le phénoménisme, le relativisme et l'éclectisme flottant du jour, il se présentait comme l'admirateur, un peu comme le disciple des scolastiques ».

attaquant Blondel et Fonsegrive, n'ait rien dit de Brunetière? C'est d'abord que Brunetière a condamné en 1900 le fidéisme. Et puis, dit l'abbé Péchégut dans les *Annales*, c'est qu'il y a des motifs secrets à l'indulgence dont on use pour Brunetière [1].

Alors se placent les conférences de William James à Oxford sur les variétés du sentiment religieux, qui rappellent le point de vue pragmatique : le vrai, pour lui, c'est l'efficace, Dieu n'est pas connu, il n'est pas compris, il est employé (*used*).

On peut donc trouver chez tous ceux dont nous venons de parler une méthode contraire à celle des thomistes et entraînant par suite, sans même qu'ils le veuillent, des solutions contraires aux leurs. Chez l'abbé Hébert, la méthode et la doctrine s'opposent, nettement et de propos délibéré, au thomisme. Dans l'article sur *La dernière Idole*, dont il a été déjà question, il soutient que la plupart des majeures sur lesquelles les philosophes scolastiques appuyaient leurs syllogismes, renfermaient leur croyance diluée, incorporée en quelque principe plus ou moins rationnel ou expérimental. Et il prend pour exemple les preuves de l'existence de Dieu, telles que les développe saint Thomas d'Aquin dans la première partie de la *Somme théologique* : il y signale une ou même plusieurs pétitions de principe. « Au point de vue vital, dit-il, comme expression de la vie psychique de celui qui les a élaborées et formulées, selon la mode de son époque, elles permettent de conclure à l'au-delà, à l'Idéal, au Divin, nullement à un Dieu personnel. »

Un an plus tard, l'abbé Hébert publie une seconde étude sur la personnalité divine (*Revue de métaphysique et de morale*, mars 1903). Et enfin, il proclame la faillite du catholicisme dogmatique [2], condamne l'inconséquence et la timidité traditionnelle de Loisy qui s'arrête dans son interprétation spiritualiste, comme si l'on pouvait concilier la recherche de la vérité avec le vieux matérialisme de l'Église, comme si le symbole en quoi l'on transforme le dogme conservait de la valeur si l'on n'a pas commencé par prendre à la lettre les affirmations dogmatiques, comme si la foi chrétienne n'était pas aussi vivante dans la conscience d'Arius que dans celle d'Athanase, dans celle de Luther que dans celle de beaucoup de Pères du Concile de Trente. En définitive Loisy aboutit, dit-il, à n'avoir d'autre critérium que le succès, à justifier, par conséquent, le fait accompli par le résultat obtenu.

Chez l'abbé Loisy, on relève des doctrines et des textes significatifs. Wilbois, étudiant l'esprit positif dans la *Revue de métaphysique et de morale* (mai 1902), donne comme modèle de l'évolutionnisme qu'il recommande certaines études bibliques de l'abbé Loisy. Et la *Revue*

1. Voir dans la *Revue de métaphysique et de morale*, l'article fort curieux à plus d'un titre de M. Georges Sorel, La crise de la pensée catholique, sept. 1902.
2. Voir *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1903.

thomiste cite un texte accepté par ce dernier et qui en dit long pour ceux qui, après et avec Léon XIII, défendent le thomisme : « La philosophie, comme telle, abstraction faite de toute relation avec la vérité révélée, n'est pas plus soumise à son autorité que les sciences naturelles. Il (le pape) s'en occupe en vertu de son suprême pouvoir de direction, non comme le docteur infaillible de l'Église. Il sait bien d'ailleurs qu'en dehors de la foi religieuse et des vérités évidentes, l'esprit humain est essentiellement libre et incapable de s'assujettir, le voulût-il, à ce qui ne le satisfait pas ». Quand l'*Évangile et l'Église* fut condamné par plusieurs évêques, la *Revue thomiste* écrivit : « Il a voulu défendre l'église catholique avec tout ce que nous y trouvons, même les Jésuites, même la dévotion à saint Antoine de Padoue et au scapulaire.... Il combat Harnack, mais il le suit [2] ».

Ainsi le nombre des dissidents semble, en France, aller en augmentant et l'on entrevoit déjà que leurs affirmations peuvent être ordonnées autour d'une philosophie qui, dans toutes ses formes, s'opposera nettement au thomisme.

II

Léon XIII mourut le 20 juillet 1903. Il était remplacé, le 4 août, par le patriarche de Venise. D'une humble famille, Joseph-Melchior Sarto [3] était né le 2 juin 1835, le premier de huit enfants. Il fit de modestes études, au collège de Castelfranco Veneto, qui est aujourd'hui une école primaire. Au séminaire, on le trouva excellent en philosophie, parce qu'il s'était assimilé cette science dans la mesure voulue en étendue et en profondeur. Vicaire de 1859 à 1867, il dut pour vivre, lui et sa sœur, ajouter à son ministère l'éducation des enfants et la composition de sermons qu'il disait lui-même. Jusqu'en 1866, il demeura sujet autrichien. Il apprit donc l'allemand, qui était la langue officielle, mais il ignora le français. Archiprêtre de 1867 à 1875, chanoine de 1875 à 1880, il s'occupa de la direction spirituelle du séminaire diocésain et de l'extension à donner à la musique sacrée. Après avoir été vicaire général de Trévise de 1880 à 1884, il devint évêque de Mantoue. Il organise alors les fêtes centenaires de saint Anselme, fait une grande place à la musique sacrée, copiant des parties, enseignant le solfège aux jeunes séminaristes, mais leur expliquant aussi lui-même la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Il devançait ainsi les prescriptions explicites de Léon XIII [4].

1. Hogan, cité par Loisy, *Rev. thom.*, 1902, p. 489.
2. *Revue thomiste*, 1903, p. 70, 87, 228.
3. Voir Mgr Battandier, *Annuaire pontifical catholique de 1905*. Les documents relatifs au pontificat de Pie X sont cités d'après *Actes de S. S. Pie X, Encycliques, Motu proprio, Brefs, Allocutions, etc.*, Paris, 2 vol.
4. La *Revue thomiste*, 1906, 5, p. 571, rendait compte d'un livre de M. Léon Gaillot, qui se demandait pourquoi le Saint-Père n'avait pas terminé l'ency-

En 1893 Sarto est cardinal et patriarche de Venise. Il vit en bonne intelligence avec le roi Humbert, développe ses idées sur le chant liturgique, organise des sociétés catholiques et des caisses rurales, fonde la *Difesa*, journal catholique, s'occupe activement des congrégations religieuses et des œuvres de son diocèse. Pas plus alors qu'auparavant, il ne semble qu'il ait donné beaucoup de temps aux études purement spéculatives.

A la mort de Léon XIII, la *Revue thomiste* écrivait : « Il s'est rangé parmi les grands pasteurs des peuples, les grands conducteurs des destinées humaines; il a été le plus grand pape du siècle et peu de siècles en ont eu d'aussi grands que lui [1] ». Son successeur, le patriarche de Venise, fut élu à la suite d'une intervention de l'Autriche qui écartait le cardinal Rampolla, le collaborateur le plus fidèle et le plus éminent de Léon XIII. Le nouveau pape prenait le nom de Pie X et les partisans, comme les adversaires du thomisme, se demandaient s'il ne romprait pas, en philosophie tout au moins, avec les prescriptions de Léon XIII.

Dans sa première encyclique du 4 octobre, Pie X ne parle ni de Léon XIII, ni du thomisme. Mais on voit déjà qu'il sera peu favorable aux novateurs. Il se propose de « restaurer toutes choses dans le Christ » et, par le Christ, de revenir au Dieu juste et vivant, non à un Dieu inerte et insoucieux des choses humaines, *comme les matérialismes l'ont forgé dans leurs folles rêveries.* Il signale la guerre contre Dieu et veillera à ce que les membres du clergé ne se laissent point surprendre aux manœuvres insidieuses d'une certaine science nouvelle qui se pare du masque de la vérité, science menteuse qui, à la faveur d'arguments fallacieux et perfides, s'efforce de frayer le chemin aux erreurs du rationalisme et du semi-rationalisme. Il préférera toujours les jeunes prêtres qui, sans négliger les sciences ecclésiastiques et profanes, se vouent plus particulièrement au bien des âmes dans l'exercice des divers ministères qui siéent au prêtre animé de zèle pour l'honneur divin, quoiqu'il déclare dignes d'éloges ceux qui se consacrent à d'utiles études dans toutes les branches de la science et se préparent ainsi à mieux défendre la vérité ou à réfuter plus victo-

clique *Æterni Patris* par ces simples mots : « Nous voulons et ordonnons que désormais la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin soit l'unique manuel destiné à la formation des jeunes théologiens de l'univers catholique ». Elle faisait remarquer que ce que Léon XIII n'a point dit en 1878, il l'a notifié le 8 septembre 1899 : « Est-il besoin d'ajouter que le livre par excellence où les élèves pourront étudier avec plus de profit la théologie scolastique est la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin? Nous voulons donc que les professeurs aient soin d'en expliquer à tous leurs élèves la méthode, ainsi que les principaux articles relatifs à la foi catholique ».

1. Et la *Revue* ajoutait, pour montrer que Léon XIII suivait avec attention tout ce qui se produisait dans le monde catholique : « Il s'était fait lire un article de la *Revue thomiste* et fit envoyer ensuite au P. Coconnier sa satisfaction et ses remerciements ».

rieusement les calomnies des ennemis de la foi. Il admet des associations — à condition qu'elles aient pour objet principal l'accomplissement des devoirs de la vie chrétienne. Il recommande l'action — mais l'action qui se porte sans réserve à l'observation intégrale et scrupuleuse des lois divines et des prescriptions de l'Église, à la profession ouverte et hardie de la religion.

Pie X apparaît ainsi tout d'abord comme le véritable successeur du pape auquel reste attaché le souvenir du *Syllabus*. Il se montre encore le successeur de Pie IX, qui « déclara et proclama de révélation divine, par l'autorité du magistère apostolique, que Marie a été, dès le premier instant de sa conception, totalement exempte de la tache originelle », dans l'encyclique du 2 février 1904 et les documents qui la précèdent ou qui la suivent [1].

Pie X, d'un autre côté, ordonne dans les nombreux documents relatifs à la musique sacrée [2], la pratique de ce qu'il avait fait lui-même comme prêtre, comme évêque, comme patriarche.

Déjà cependant dans la lettre du 8 septembre aux cardinaux Vanutelli, Rampolla, Ferrata et Vivès, Pie X proclame qu'il est de son devoir de garder comme un trésor *tous les enseignements* et tous les exemples laissés par Léon XIII, particulièrement pour les moyens qui visent l'accroissement de la foi et la sainteté des mœurs. Dans le *Bref* du 6 novembre 1903, sur l'union entre les catholiques italiens, il renvoie à l'encyclique *Rerum novarum* qui traite de la question sociale, et à l'encyclique *Graves de communi* qui traite de l'action catholique, mais il ne dit rien du thomisme par lequel Léon XIII entendait établir l'union de tous, clercs et laïques. Dans le *Motu proprio* du 18 décembre, on trouve le même appel à Léon XIII « qui a tracé lumineusement les règles de l'action populaire chrétienne ». Des documents publiés par son prédécesseur, il tire une série d'articles « qui devront être pour tous les catholiques la règle constante de leur conduite ». Mais il n'y est pas davantage question du thomisme. Il en est de même encore dans le *Bref* du 28 décembre 1903, où, se réservant le protectorat de l'Institut de l'union catholique, il rappelle que Léon XIII approuva, loua et recommanda cet Institut.

1. *Lettre* du 8 septembre *aux membres de la Commission des fêtes du 50e anniversaire de la définition du dogme de l'Immaculée conception*, avec *Prière*; *Lettre apostolique* du 7 décembre 1903, *à l'occasion du solennel cinquantenaire de la définition du dogme de l'Immaculée conception*; *Encyclique* du 2 février 1904, *ad diem illum*.

2. *Motu proprio* sur la musique sacrée, 22 novembre 1903; *Lettre au Cardinal Respighi* sur la restauration de la musique sacrée, 8 décembre 1904; *Décret* de la S. Congrégation des Rites, prescrivant l'observance du *Motu proprio* sur la musique sacrée et supprimant les privilèges, 8 janvier 1904; *Motu proprio* sur l'édition vaticane des livres liturgiques contenant les mélodies grégoriennes, 25 avril 1904; Commission pontificale des livres liturgiques grégoriens; Bref *Litteras accepimus* à dom Pothier, 14 février 1904; Bref *Ex quo tempore* à dom Delatte, 22 mai 1904.

Plus caractéristique encore est, en ce sens, l'allocution consistoriale du 9 novembre 1903. De Léon XIII, Pie X disait que son zèle pour étendre la religion, pour multiplier et entretenir les manifestations de la piété, sa sagesse pour combattre les erreurs de notre temps, pour ramener dans les foyers et dans l'ordre public l'intégrité de la doctrine et de la vie chrétiennes, sa sollicitude pour améliorer le sort des humbles et des indigents, pour remédier aux maux de la société civile, lui ont conquis l'admiration et la sympathie immortelles du genre humain. « Devant l'excellence et la grandeur d'un tel homme, ajoutait-il, qui ne reculerait à la pensée de recueillir en quelque sorte une si lourde succession? » Et s'il déclarait approuver « les découvertes de l'expérience, les progrès des sciences, tout ce qui perfectionne l'activité humaine », il croyait avoir le devoir « de rejeter et de réfuter *les principes de la philosophie moderne* et les sentences du droit civil qui dirigent aujourd'hui le cours des affaires humaines dans une voie contraire aux prescriptions de la loi éternelle ». Combattre les principes de la philosophie moderne, c'était, semble-t-il, recommander implicitement déjà la philosophie thomiste.

La Congrégation de l'Index, par les condamnations qu'elle portait le 4 décembre et le 23 décembre 1903 [1], indiquait bien qu'elle entendait proscrire tout à la fois les partisans de l'exégèse moderne et ceux qui refusaient d'accepter la philosophie thomiste. Cela est manifeste pour Charles Denis, dont nous avons déjà rapporté le jugement sur saint Thomas et Kant, qui s'est d'ailleurs en presque toute circonstance comporté comme un adversaire du thomisme [2].

Pour l'abbé Loisy, nous avons vu déjà que, dans un des livres condamnés, il déniait au pape le droit d'imposer une philosophie. Et ses partisans, comme ses adversaires, lui attribuaient une philosophie tout autre que le thomisme : « Loisy, écrit l'abbé Houtin, résolut de s'appliquer à l'histoire des dogmes. Il choisit pour guide le cardinal Newmann, qu'il appelle le plus grand et peut-être le seul théologien

1. Décret du 4 décembre 1903. Charles Denis, *Un carême apologétique sur les dogmes fondamentaux*, Paris, 1902; *L'Église et l'État, Les leçons de l'heure présente*, Paris, 1902; Abbé Georgel, *La matière, sa définition, sa réhabilitation au point de vue intellectuel et aimant*; *ses destinées ultimes*, Oran, 1902; Joseph Olive, *Lettre* aux membres de la pieuse et dévote association du cœur de Jésus et de Notre-Dame des Sept Douleurs, Cette, 1886-1903. Rappelons que le Pape approuve et ordonne de promulguer chaque décret de l'Index. — Décret du 23 déc. 1903 : Albert Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*; *Mes difficultés avec mon évêque*; Alfred Loisy, *La religion d'Israël*, Décr. S. Off. fer. IV, 16 décembre 1903: Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Décr. S. Off. fer. IV; *Études évangéliques*, Décr. S. Off. fer. IV; *Autour d'un petit livre*, Décr. S. Off. fer. IV; *Le 4e Evangile*, Décr. S. Off. fer. IV. La condamnation contre l'abbé Loisy est prononcée tout à la fois par l'Index et l'Inquisition.

2. Quand il mourut, la *Revue néo-scolastique* écrivit qu'il « combattit la scolastique faute de la bien connaître ». Rendant compte de l'*Esquisse* dans les *Annales de philosophie chrétienne*, l'abbé Denis nous reprochait notre trop grande indulgence pour le néo-thomisme et nous étions obligé de lui répondre que nous avions uniquement cherché à être un historien impartial.

catholique du XIX[e] siècle. Il reprit son idée du développement chrétien pour l'opposer aux systèmes de MM. Harnack et Sabatier. Il poussa plus loin — si tant est que Newman l'admette — l'idée de la relativité des dogmes et des formules dogmatiques ». Et l'abbé Houtin relève, dans *Autour d'un petit livre,* certaines formules : — « Le renouvellement intégral qui s'est produit et qui se continue dans la philosophie moderne... l'évolution de la philosophie moderne... l'histoire qui n'atteint pas le fond des choses ». Elles n'échappent d'ailleurs pas aux adversaires. Ainsi l'abbé Gayraud l'attaque au nom de la scolastique thomiste. Le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, l'*Ami du clergé*, la *Revue augustinienne*, etc., le dénoncent comme philosophe. D'autres déclarent que ce qui l'a écarté de l'orthodoxie, c'est l'idéologie, une fausse philosophie qui l'a fait tomber dans le rationalisme le plus complet; d'autres encore que « les censures des théologiens... la condamnation de Rome n'ont rien laissé debout de la synthèse historico-philosophique de M. Loisy ». Merry del Val, annonçant à l'archevêque de Paris la condamnation par le Saint-Office, se bornait à parler « d'erreurs sur la révélation primitive, l'authenticité des faits et des enseignements évangéliques, la divinité et là science du Christ, la résurrection, la divine institution de l'Église et les sacrements ». Mais l'introduction de nouveaux éléments dans la discussion, l'examen plus approfondi des doctrines condamnées ou suspectes amèneront le pape et les représentants de l'orthodoxie à en chercher de plus en plus la cause dans la philosophie moderne, à en indiquer le préservatif ou le remède dans la philosophie thomiste.

III

D'abord le 23 janvier 1904, Pie X, dans la lettre apostolique sur l'Académie romaine de Saint-Thomas, se prononçait énergiquement pour la philosophie recommandée par son prédécesseur. Il affirmait expressément qu'une des choses les plus louables chez Léon XIII, c'était l'effort pour restaurer la discipline de saint Thomas et la fondation de cette Académie destinée à expliquer, à défendre, à propager la doctrine de saint Thomas, spécialement en philosophie. A son tour, il s'engageait à maintenir les prescriptions touchant l'enseignement de la philosophie et de la doctrine thomistes, à continuer à l'Académie de Saint-Thomas la protection que lui accordait Léon XIII. Les membres de l'Académie, il les félicitait des commentaires qu'ils ajoutaient à la doctrine, du développement qu'ils faisaient de ses pensées, des jugements qu'ils portaient, à la lumière de ses principes, sur les affirmations des philosophes récents, de l'aide puissante que, d'une façon générale, ils apportaient aux véritables progrès de la philosophie. Puis il exhortait tous ceux qui enseignent la philosophie dans les écoles catholiques de l'univers entier, à ne jamais s'écarter

de la voie et de la méthode de saint Thomas, à combattre virilement le fléau commun de la raison et de la foi, le néo-rationalisme. Pie X, revenant ainsi sur le rationalisme condamné par sa première Encyclique, proclamait que seul le thomisme est en état de le combattre.

La *Revue thomiste*[1] signala immédiatement l'importance de la lettre pontificale : « Il se disait en bien des endroits, écrivait le P. Coconnier, que le Pape d'aujourd'hui ne pensait pas et ne parlerait pas sur saint Thomas et sa doctrine comme le Pape d'hier... qu'il orienterait les esprits vers une science nouvelle, pour répondre à des besoins nouveaux. Très peu de Revues — ce qui ne laisse pas de faire songer — ajoutait-il, ont mis sous les yeux de leurs lecteurs le texte du bref pontifical. » Puis faisant prévoir les condamnations futures, le P. Coconnier disait encore : « Il demeure donc bien établi que la pensée de Léon XIII sur le rôle doctrinal que doit exercer de nos jours saint Thomas d'Aquin est devenue la pensée même de Pie X, que pour Pie X comme pour Léon XIII, les philosophes et les théologiens catholiques doivent reconnaître en saint Thomas d'Aquin leur guide et leur maître; qu'expliquer, défendre et répandre la doctrine de saint Thomas, c'est, à l'heure présente, faire œuvre éminemment utile et opportune, soit pour réfuter les erreurs, soit pour aider aux progrès de la vraie science.... Pie X signale cette peste tout ensemble de la raison et de la foi qu'est le néo-rationalisme, qui tend à s'insinuer partout dans l'exégèse, l'histoire, la critique.... *Il a vu le mal, il s'en est ému et nous savons qu'il portera le remède.* »

La lutte entreprise en France contre les congrégations, puis la séparation de l'Église et de l'État, qui n'eurent aucune influence appréciable sur les élections législatives, montrèrent nettement que les catholiques y avaient perdu du terrain et que la direction suivie par la Papauté n'y avait pas obtenu des résultats analogues à ceux qu'elle avait réalisés en Belgique et en Allemagne. Peut-être parut-il bon, à un certain nombre de catholiques, de faire d'amples concessions à l'esprit moderne pour empêcher une séparation qu'ils craignaient de plus en plus radicale. Mais, de son côté, le Pape estima de plus en plus qu'il importait de maintenir le catholicisme sur le terrain même où il était placé, en particulier de demander au thomisme de guider les exégètes et les critiques, les historiens et les théologiens comme les philosophes.

D'abord la *Lettre apostolique* du 23 février 1904 institue des grades de licencié et de docteur en Écriture sainte. Pour les obtenir, il faut être docteur en théologie dans une Université ou faculté approuvée par le Saint-Siège, puis soutenir un examen écrit et oral devant un jury désigné par la Commission biblique, à laquelle il appartient aussi de fixer les matières sur lesquelles doivent porter l'un et l'autre.

1. 1906, I, p. 5-11.

Et c'est aux ecclésiastiques ainsi préparés que les évêques doivent confier l'enseignement des Écritures.

Le 12 mars 1904, l'encyclique *Jucunda sane* opposait l'immortalité de l'Église aux systèmes philosophiques, ruinés successivement de fond en comble, après avoir voulu la combattre. Puis il y était dit que « l'erreur du temps présent apporte beaucoup de dommages à la religion et en apportera plus encore, *si le médecin n'y porte la main* ». Et, après avoir ainsi laissé entrevoir des mesures de rigueur, Pie X montrait en quoi consiste l'erreur moderne, la plus grande de toutes : « On nie qu'il y ait rien au-dessus de la nature... on nie un Dieu créateur et Providence... la possibilité des miracles. Ainsi on ébranle les fondements de la religion. On attaque même les arguments qui démontrent l'existence de Dieu et, avec une témérité incroyable, à l'encontre des premiers jugements de la raison, on rejette cette force invincible du raisonnement qui, des effets conclut à leur cause, c'est-à-dire à Dieu et à ses attributs.... De là d'autres erreurs monstrueuses.... La négation du principe surnaturel... devient le postulat d'une critique également fausse.... On nie la divinité de J.-C., son Incarnation par l'œuvre du Saint-Esprit, sa résurrection... tous les autres points de notre foi.... La science critique biffe, des Livres saints, tout ce qui ne sourit pas à ses desseins.... Les fauteurs de nouveautés, pour refaire l'histoire de l'Église, retournent les textes anciens au gré de leur caprice.... Est-ce à dire qu'il faut renoncer à la méthode critique? Non pas. Légitimement employée, elle facilite très heureusement les recherches.... Il faut changer de tactique... revenir au champ légitime de la philosophie, dont l'abandon fut le principe de leurs erreurs ».

Ainsi Pie X ramène nettement à une fausse philosophie les nouveautés critiques et historiques, recommande expressément le retour au thomisme qui les fera disparaître.

Aussi reçoit-il le 16 avril le Président et le Secrétaire de l'Institut de Louvain, auquel il adresse le 20 juin un bref signé de sa main. Il félicitait le maître et les élèves de l'ardeur qu'ils mettaient à distribuer ou à recevoir l'enseignement de saint Thomas, à puiser à larges traits, aux sources si pures du Docteur évangélique, la science divine et humaine. A tous il recommandait de poursuivre, avec un inébranlable courage, l'œuvre qu'ils avaient entreprise sous l'impulsion de Léon XIII. Lui-même il imposait la *Psychologie* de Mgr Mercier, comme livre de texte, aux candidats pour les grades académiques du Séminaire romain. Et le 3 juin 1904, la Congrégation de l'Index, qui annonçait la soumission de Charles Denis et de Michael Georgel, condamnait trois livres, dont les tendances montraient que des adver saires se levaient en France, en Italie, en Allemagne [1].

1. Ciro Alvi, *S. Francesco d'Assisi*, Milan-Palerme-Naples, 1903; Albert Houtin, l'*Américanisme*, Paris, 1904; Antoine Vogrinec, *Nostra maxima culpa*! Die bedrangte Lage der katolischen Kirche, deren Ursachen und Vorschlage zur Besserung, Vienne-Leipzig, 1904.

A la même époque, Mgr Batiffol constatait que les partisans de la critique en Angleterre impliquaient eux aussi une philosophie dans leur conception de la critique. Le général des jésuites mettait ses subordonnés en garde contre la méthode historique interne, en leur montrant où aboutit « le manque d'une sévère éducation philosophique et théologique ». Et les *Études* publiaient, en ce sens, des articles qui signalaient et combattaient les nouveautés suspectes. De même la *Revue thomiste* donnait du T. R. P. Gardeil des articles où il renvoyait l'abbé Loisy qui « confond foi et révélation, proportion et inadéquation, symbole et analogie », à la lecture de la *Somme théologique*[1]. Elle rappelait que, depuis cinq ans et plus, elle avertissait l'opinion de ses erreurs[2] et soutenait que « les prétendues exigences de la pensée philosophique moderne ne sont rien d'autre qu'une ignorance grossière de la philosophie chrétienne »... qu'elle combattait ce que Loisy appelle l'infaillibilité de la critique, parce que tous les esprits critiques sont habitués au flux et au reflux des systèmes[3]. En analysant les lettres à l'abbé Loisy de l'abbé Frémont[4], elle signalait l'engouement naïf pour l'hébreu, le grec et les langues orientales, l'introduction dans l'interprétation des documents sacrés d'une philosophie personnelle et subjectiviste qui aboutit à leur donner un sens que la tradition n'a jamais connu. Et elle insistait sur la nécessité de la tradition, pour une langue comme l'hébreu, dont la plupart des mots sont équivoques. Puis dans une série d'articles sur la scolastique, T. Richard en montrait le but, la nature, les avantages et les inconvénients. Il trouvait[5] plus de rapports qu'on ne pense entre les abus de la scolastique et ceux de la critique actuelle : « La critique, disait-il, se livre surtout à une interprétation extensive des faits, d'où résulte une incroyable diversité dans les résultats obtenus, qu'il s'agisse de Platon ou du Pentateuque.... *Tanta est hodie hypotheseon varietas ut semper patronum aliquem invenias, quidquid de numero vel aetate scriptorum statueris*... Ce qui n'est guère tolérable, c'est qu'on parle sans cesse de science à propos de choses qui mériteraient bien plus le nom de récréation sintellectuelles.... Si l'on procède par déduction, on met en avant des principes généraux.... un système de philosophie qui n'est rien moins que prouvé.... Si l'on recourt à l'induction, les documents et les faits ne donnent pas de réponse claire et catégorique aux questions qu'on leur pose.... Il faut donc éviter de présenter, comme des conclusions scientifiques, des choses qui sont tout au plus du domaine de la probabilité... il ne faut *donc pas s'emballer sur les résultats, comme les primaires et les demi-savants* ».

(*La fin prochainement.*) F. Picavet.

1. *Revue thomiste*, 1904, La réforme de la théologie catholique, p. 48-76.
2. 1904, p. 98.
3. 1904, p. 90-93.
4. 1904, p. 109 et suiv.
5. 1904, p. 682 et suiv.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie religieuse.

Émile Boutroux. — Science et Religion dans la philosophie contemporaine (in-12, Flammarion, *Bibliothèque de philosophie scientifique*, 1908; 400 p.).

Cet ouvrage remarquable est consacré à l'exposition et à l'examen critique des solutions diverses données par les doctrines philosophiques contemporaines au problème des rapports de la science et de la religion. Ces doctrines peuvent, selon l'auteur, être réparties en deux groupes, dont l'un représente la tendance naturaliste, et l'autre la tendance spiritualiste. Dans le premier groupe il met : le positivisme d'Auguste Comte avec sa religion de l'Humanité; l'évolutionnisme de Herbert Spencer avec sa théorie de l'Inconnaissable; le monisme de Hæckel; le psychologisme et le sociologisme. Dans le second il fait entrer : le dualisme radical de Ritschl et de ses disciples; la doctrine des limites de la science; la philosophie de l'action; la doctrine de l'expérience religieuse, telle que l'entend et l'explique William James.

I. — Voici d'abord le positivisme de Comte, qui, ramenant tout objet de connaissance à une réalité expérimentale et utilisable, prétend opérer la synthèse de la science et de la religion au moyen du concept de l'humanité. Comte unit, sous le même nom de *positives*, les deux notions du réel et de l'utile. Mais il ne semble pas avoir envisagé toutes les difficultés qu'il y a à bien définir et l'utile et le réel et leurs rapports. M. Boutroux fait ici remarquer que le réel et l'utile sont des notions qui, nécessairement, en appellent d'autres, et de plus hautes; que toutes les impressions de tous les individus sont également réelles, et que, de ce réel, doit être distingué quelque chose de plus stable et de plus profond, qui est le Vrai; qu'au-dessus de l'utile veulent être placés le Beau et le Bien.

« C'est ainsi, dit-il, que le principe de Comte, la notion du positif, union du réel et de l'utile, conduit, de lui-même, dès que l'homme le met en œuvre, à ces objets supérieurs à la réalité donnée que Comte s'était proposé d'éliminer. Le réel et l'utile nous sont une invitation à chercher le Vrai, le Beau et le Bien.

« En vain a-t-on, pour retrancher de l'âme humaine le désir de ce qui dépasse l'homme, tenté de démontrer que ce désir est illusoire,

en sorte qu'il doit peu à peu s'atrophier et disparaître, comme un organe qui n'a plus de fonction : l'homme réel ne reconnaît pas sa condition dans celle qu'on lui décrit....

« Est-il possible de fermer l'infini, et de compter sur la désuétude pour nous en ôter l'idée? La science et la religion, qui se gênent mutuellement, si l'on prétend les loger l'une et l'autre dans le monde fini des phénomènes humains, ne recouvreront-elles pas leur liberté et leur autonomie respectives, si l'on admet, au delà du monde donné, que revendique la science, l'existence d'un autre monde, ouvert à nos désirs, à nos croyances, à nos rêves (p. 78)? »

Pour Auguste Comte, infini, absolu, cause première des choses sont des idées étrangères à la religion comme à la science, et dont l'esprit humain n'a pas plus à se préoccuper au point de vue religieux qu'au point de vue scientifique. Selon Herbert Spencer, ces idées ne sauraient être écartées par la raison; elles s'appliquent à une réalité dont la science est obligée de reconnaître l'existence, qui est le principe et l'objet de la religion, mais que ni la science ni la religion ne sauraient définir. A l'origine et au fond de toutes choses il y a un Inconnaissable qui relie entre elles la religion et la science, parce qu'elles l'impliquent également, la science y trouvant sa limite et la religion y prenant sa source.

L'agnosticisme de Spencer se fonde sur l'objectivité nécessaire du connaissable. Il ne tient pour connaissable que ce qui est perçu ou perceptible comme chose extérieure posée en face du sujet connaissant, que ce qui est exactement exprimable par un concept et par un mot. Mais la question est de savoir si l'emploi d'une méthode exclusivement objective est la condition de toute connaissance, si l'objectivisme absolu est un point de vue possible et légitime. Et c'est ce que conteste M. Boutroux. L'objectivisme absolu, dit-il, n'est pas possible, parce que, dans la réalité, le sujet et l'object ne sont nulle part effectivement séparés, et que, même dans les sciences physiques, la parfaite objectivité ne saurait être atteinte. L'objectivisme absolu n'est pas légitime, parce que les sciences qui se rapportent aux choses morales seraient singulièrement appauvries et dénaturées si l'on prétendait les traiter suivant une méthode purement objective.

« C'est pourquoi, conclut-il, la religion ne saurait consister purement et simplement dans l'affirmation et l'adoration muette d'un inconnaissable transcendant.... Si l'Humanité d'Auguste Comte est une conception incomplète et instable, parce que l'homme est, par essence un être qui se dépasse lui-même, à plus forte raison ne saurait-on, avec Herbert Spencer, mettre les hommes en présence de l'être d'où tout dérive, pour leur dire ensuite que de cet être ils ne peuvent rien savoir, rien attendre (p. 117). »

Le naturaliste Haeckel n'admet pas l'agnosticisme de Spencer. Il se flatte de ramener tout inconnaissable à l'inconnu, à un inconnu sem-

blable, en son essence, au connaissable. Toutefois il n'entend pas éliminer la religion, avec le domaine mystérieux que lui assigne la doctrine de Spencer. C'est la science même qui, constituée en philosophie, sous le nom de *monisme évolutionniste*, par l'interprétation rationnelle des faits scientifiques, apporte, selon lui, la religion de l'avenir, la religion du Vrai, de Beau et du Bon, par laquelle seront détrônées et remplacées les religions traditionnelles. Mais on peut demander, d'une part, si les inductions qui font de la science une philosophie, la philosophie de Hæckel, sont vraiment justifiées; d'autre part, si et comment se rattachent à cette philosophie, si et comment se déduisent du monisme évolutionniste les concepts généraux dont est formée la religion de Hæckel.

Sur ces deux points portent les objections de M. Boutroux : « De même, dit-il, que c'était pour la science, telle que la concevait Hæckel, un problème paradoxal d'évoluer en philosophie, de même l'évolution de cette philosophie en religion est une transmutation si peu indiquée par les principes du système qu'elle apparaît comme surnaturelle (p. 153). »

Le psychologisme prétend ramener le contenu de la conscience religieuse aux manifestations ordinaires de l'activité psychique; il n'y voit rien que me suffiraient à expliquer les lois communes de la psychologie. A quoi M. Boutroux répond que les explications fournies par le psychologisme laissent un résidu. « La conscience religieuse, remarque-t-il, a une certaine teinte, un caractère, une forme spéciale, que néglige le psychologisme, ou qu'il ne considère que pour la traiter d'illusion et la nier. Elle renferme l'idée de sacré, d'obligatoire, de chose voulue par un être plus grand que l'individu, dont celui-ci dépend. C'est là, à vrai dire, l'élément religieux, lequel, comme du dehors, marque les phénomènes concomitants d'un caractère que, par eux-mêmes, ceux-ci n'acquerraient pas (p. 201). »

Le sociologisme ne conteste pas ce qu'il y a de spécial dans le phénomène religieux; mais il croit pouvoir le rapporter à l'influence sociale. Pour un certain nombre de sociologues, c'est de nécessités sociales qui s'imposent à l'individu que procèdent les sentiments moraux et religieux. M. Boutroux leur répond que la religion, telle qu'elle se présente chez les peuples civilisés, est chose individuelle et intérieure, et qu'elle tend à l'exaltation de la personnalité. N'est-ce pas l'esprit religieux, qui dispose l'individu à juger de haut les institutions, à les tenir pour purement accidentelles et humaines, à se révolter contre elles? « Loin que la conscience religieuse consente à s'identifier avec la conscience sociale, elle incline l'homme à opposer les droits de Dieu à ceux de César, la dignité de la personne à la contrainte publique (p. 206). »

II. — En passant aux doctrines qui représentent la tendance spiritualiste, nous rencontrons d'abord le ritschlianisme. Ce qui caractérise

la doctrine de Ritschl et de ses disciples, c'est de placer la religion, exclusivement ou principalement, dans le sentiment, dans la vie intérieure, dans la communication spirituelle des âmes en Dieu, et de reléguer au second plan, ou même d'écarter tout ce qui en fait un objet de connaissance théorique; de sorte que, installée dans un domaine bien séparé de celui de la science, elle ne puisse jamais la rencontrer sur son chemin. M. Boutroux n'a pas de peine à montrer que la conscience religieuse, ainsi séparée de tout contenu intellectuel, n'est autre chose qu'une abstraction, une forme vide, un mot, un néant.

« En réalité, dit-il, si l'on veut assurer toute sa valeur à la conscience religieuse, à la foi, à l'amour, sans glisser à un subjectivisme abstrait et vide, ce n'est pas une épuration négative, une mutilation et une dissolution sans bornes qu'il faut lui faire subir. Il convient, au contraire, d'enrichir le sujet, de l'agrandir, de le hausser le plus possible vers l'être et l'universel. La méthode à suivre, pour dépasser le point de vue purement théorique de l'intelligence abstraite, consiste à user de toutes les ressources de l'intelligence unie à la vie, et non à chercher un point de vue situé hors de l'intelligence (p. 225). »

Des savants d'une auturité incontestable nient l'antagonisme de la science et de la religion, en alléguant l'idée que l'on doit se faire, que l'on se fait aujourd'hui de la science. Aujourd'hui, disent-ils, la science ne prétend plus, comme autrefois, être la connaissance absolue de la nature des choses. Fondée sur l'expérience, et sur l'expérience seule, elle est limitée en étendue et en profondeur. Au delà des limites dans lesquelles la science est tenue de se renfermer, la croyance religieuse peut trouver un terrain libre et assuré pour les principes dont elle a besoin.

Quelques savants, et non des moindres, vont plus loin, n'hésitent pas à soutenir qu'en deçà même de ses limites, la science est orientée dans le sens de la religion. Selon eux, les limites de la science ne représentent pas une pure négation, une négation absolue, mais une négation relative, la privation d'une connaissance qu'elle appellerait, qu'elle exigerait pour être complète: elle en sait assez pour savoir qu'elle ne se suffit pas.

M. Boutroux estime que cette manière d'entendre et de pratiquer la conciliation de la religion et de la science est l'une des plus fortes et des plus concluantes que l'on puisse concevoir. Mais il ne lui paraît pas qu'elle satisfasse entièrement la conscience du savant ou celle de l'homme religieux. « S'il est un dogme, dit-il, qui, pour la science, soit fondamental, c'est qu'elle ne sait pas où elle va. Se reconnaît-elle des limites, elle ne sait à aucun degré ce qu'il y a derrière; et toute interprétation de ses ignorances comme de ses certitudes lui est suspecte. La science est essentiellement jalouse de son indépendance, de son autonomie, de son droit de ne pas savoir. De son côté, la conscience religieuse persiste à s'étonner d'être obligée de demander

à la science l'autorisation d'exister. Elle ne songe pas à s'élever contre les résultats de la démonstration scientifique.... Mais elle revendique, elle aussi, son autonomie, son libre développement.... Or elle risque de se trouver gênée, dans un système qui, malgré tout, semble subordonner aux conceptions de la science le droit, pour la religion, de se manifester (p. 266). »

De nos jours se sont constituées une philosophie de la science et une philosophie de la religion qui, fondées également sur les conditions de l'action humaine, paraissent assez concordantes pour pouvoir être réunies en une seule sous le nom de *philosophie de l'action* ou de *pragmatisme*. D'après cette philosophie, l'activité humaine est la racine commune de la science et de la religion, par lesquelles elle se développe et se réalise dans ses deux directions, l'intelligence et la volonté. Par la science, elle est tournée vers le monde extérieur et peut lui imposer sa domination. Par la religion, elle est tournée vers son principe, vers Dieu et y puise la force de se dépasser. La science et la religion se rencontrent, il est vrai, sur un terrain commun : celui des concepts qui se rapportent aux faits naturels. Mais, du point de vue pragmatique, concepts scientifiques et concepts religieux ne sont pas considérés comme des expressions adéquates de la vérité ; ce sont deux systèmes de symboles plus ou moins différents, dont l'accord peut être recherché sans que la religion ait un sacrifice à faire.

M. Boutroux voit dans cette philosophie de l'action, qui est encore nouvelle, une tentative très digne d'attention. Mais sous sa forme actuelle, elle ne lui paraît pas résoudre les difficultés qu'elle affronte. Il montre très bien qu'elle ne donne aujourd'hui une juste théorie ni de la science ni de la religion ; que le savant ne peut s'accommoder du pragmatisme scientifique, ni l'homme religieux du pragmatisme théologique; que l'esprit de l'un, pas plus que celui de l'autre, ne peut renoncer à l'idée de l'être et de l'objectivité :

« La philosophie de l'action a beau multiplier les analyses et les raisonnements ingénieux : elle persuade difficilement aux savants que la science, non seulement invente tous les concepts, toutes les mesures où elle enserre les phénomènes, mais fabrique les phénomènes eux-mêmes....

« D'autre part, en ce qui concerne le travail qu'accomplit l'esprit pour créer les symboles scientifiques, le savant ne peut admettre qu'il ne s'agisse ici que d'opérations purement arbitraires, aboutissant à formuler de simples conventions....

« C'est pourquoi le pragmatisme scientifique, en se développant, réussit mal à maintenir ses positions initiales, mais revient plus ou moins à l'affirmation de l'être, de la raison, qui faisait le fond de la théorie classique de la science....

« La religion, du moins, telle que la développe la philosophie de l'action, demeure-t-elle bien elle-même? On pose en principe que

tout ce qui s'adresse à l'entendement est un symbole, un véhicule de la religion, mais n'est pas la religion elle-même. Le domaine de la religion serait, en ce sens, exclusivement, la pratique, la vie.

« Mais, en réalité, tout sentiment, toute action religieuse enveloppe des idées, des concepts, des connaissances théoriques. Que restera-t-il, lorsque, des religions, telles qu'elles nous sont données, on aura, à la lettre, éliminé tout élément intellectuel?...

« L'action, pour l'action, par l'action, la pratique pure, engendrant peut-être des concepts, mais indépendante elle-même de tout concept, ce pragmatisme abstrait mérite-t-il encore le nom de religion?... N'est-ce pas une certaine croyance, liée à l'acte, qui fait de celui-ci un acte religieux (p. 293 et suiv.)? »

La doctrine de l'expérience religieuse est surtout représentée par M. William James. Selon l'éminent psychologue américain, qui a donné à sa philosophie le nom d'*empirisme radical*, la religion et la science se fondent également sur l'expérience. La religion procède de l'expérience religieuse, comme la science de l'expérience scientifique. Les deux expériences ont dans le moi deux sources différentes. Les données de l'expérience scientifique viennent du moi conscient; celles de l'expérience religieuse du moi subconscient. La relation du moi conscient et du moi subconscient forme ainsi un trait d'union entre la religion et la science. Les deux expériences s'accompagnent également de la croyance à une réalité objective, à une existence autre que celle du moi : l'expérience scientifique de la croyance à la réalité des objets, des êtres dont se compose le monde extérieur; l'expérience religieuse de la croyance à l'existence et à l'action sur moi d'un être plus grand que moi. M. James ne voit pas pourquoi les données de la seconde ne pourraient pas être admises au même titre que celles de la première.

Cette assimilation de l'expérience religieuse à l'expérience scientifique est-elle suffisamment justifiée par les analyses intéressantes, de M. William James? M. Boutroux ne le pense pas. Il lui oppose cette remarque, à notre sens, très juste, de M. Höffding, que c'est la foi, enveloppée dans l'expérience religieuse, qui la caractérise et comme expérience, et comme religieuse.

« S'il en est ainsi, dit-il, l'expérience religieuse n'est pas ce principe entièrement indépendant des concepts, des dogmes, des rites, des traditions et des institutions que semblait dégager et isoler l'analyse de William James. Car ces conditions extérieures sont, en quelque manière, des éléments de la foi. Comme elles la supposent, ainsi elles réagissent sur elles et déterminent son contenu. Dans l'expérience religieuse d'un individu donné, si on l'analyse, on trouvera toujours, incorporée à sa foi, une foule d'idées et de sentiments liés aux formules et aux pratiques qui lui sont familières....

« Il semble donc permis de se demander, avec Höffding, si le fait même de l'expérience religieuse survivrait à la disparition de tous les

éléments intellectuels, extérieurs et traditionnels de la religion (p. 337). »

III. — Après avoir analysé ces théories diverses des rapports de la science et de la religion, et marqué, en chacune d'elles, d'un jugement ferme, malgré la grande bienveillance avec laquelle il s'exprime, les points qui ne se peuvent défendre contre la critique, M. Boutroux fait connaître, dans la Conclusion de l'ouvrage, ses vues personnelles sur le problème. Pour le poser avec autant de précision que possible, en lui laissant sa généralité, il juge avec raison nécessaire d'en modifier quelque peu les termes, de confronter, non la science avec la religion, mais l'esprit scientifique avec l'esprit religieux. Il peut ainsi éviter de répondre à ces questions qui mèneraient peut-être un peu loin : Quel sens faut-il donner à ces mots : *la* science, *la* religion? Ne doit-on pas distinguer plusieurs espèces de sciences? N'existe-t-il pas des religions différentes, qui se combattent mutuellement? De quelle science et de quelle religion veut-on parler?

Il s'agit d'examiner si l'esprit scientifique et l'esprit religieux sont nécessairement en conflit. Qu'est-ce que l'esprit scientifique? C'est, essentiellement, le sens du fait, comme source, règle, mesure et contrôle de toute connaissance. Qu'est-ce qu'un fait? Une réalité constatée ou constatable. L'esprit scientifique ne peut-il s'appliquer à la détermination des faits, sans exclure de la conscience humaine l'esprit religieux? Pour se refuser à admettre la légitimité d'un point de vue sur les choses autre que le sien propre, il faudrait qu'il se considérât comme adéquat à la raison même; il faudrait que la raison scientifique prétendît remplacer, purement et simplement, cette raison sans épithète, dont les hommes ont de tout temps fait le privilège de leur espèce.

M. Boutroux repousse cette prétention. « La raison scientifique, dit-il, est la raison, en tant que formée et déterminée par la culture des sciences. La raison, prise dans toute sa compréhension, est le point de vue sur les choses que détermine, dans l'âme humaine, l'ensemble de ses rapports avec elles. C'est le mode de juger que l'esprit se forme, au contact et des sciences et de la vie, en recueillant et fondant ensemble toutes les pensées lumineuses et fécondes qui jaillissent du génie humain (p. 354). »

La raison scientifique cherche à systématiser les choses du point de vue impersonnel, en les ramenant les unes aux autres. Mais comme la raison scientifique n'est pas la raison humaine, « prise dans toute sa compréhension », elle ne saurait interdire de chercher à les systématiser du point de vue de l'individu lui-même. Cette seconde systématisation, parfaitement compatible avec celle qu'opère l'esprit scientifique, peut présenter des degrés divers, selon que les choses y sont rapportées à un moi unique, ou à plusieurs individus, à l'ensemble des individus dont se compose un groupe, un corps, une nation,

l'humanité. C'est à cette seconde systématisation que s'applique l'esprit religieux, en attribuant à l'individu la valeur d'une fin en soi, et en ne lui reconnaissant d'autre moyen d'accomplir sa destinée que de tenir également les autres individus pour des fins en soi, et, par suite, de vivre pour autrui et en autrui. Ainsi prend-elle un caractère d'universalité, qui se fonde sur la foi au devoir, et qui n'est pas sans analogie avec celui de la systématisation scientifique.

D'après sa nature et son office, la raison scientifique, avec ses ambitions, même illimitées, et bien qu'elle refuse de se soumettre à l'*Ignorabimus* de Dubois-Reymond; la raison scientifique, sens du fait, ne peut rien contre cette foi impérative au devoir, sens de ce qui doit être, principe essentiel de la raison humaine, prise en toute sa compréhension.

« Le devoir, dit M. Boutroux, est une foi. Il est banal de remarquer qu'il n'est plus le devoir si l'accomplissement en est démontré fatal ou même désirable pour des raisons d'évidence matérielle. Le devoir est la foi par excellence. A toute autre croyance on peut apporter l'appui de raisons sensibles : utilité, exemple des autres hommes, affirmation de l'autorité compétente, coutume, mode, tradition. Le devoir est tout ramassé en lui-même : il ne donne pas d'autre raison que son incorruptible désintéressement.

« Et malgré tous les raisonnements par lesquels les habiles tentent de la séduire, la raison persiste à sentir en elle une affinité pour cette loi mystérieuse. On ne réussit ni à dépouiller le devoir de son caractère supra-sensible, ni à l'éliminer de la vie humaine. Chaque fois que l'homme, avant d'agir, s'interroge jusqu'au bout sur les raisons qui doivent déterminer son action, il rencontre, tôt au tard, la question du devoir, et il ne se satisfait que s'il y peut répondre. Et, pour qu'une autorité, quelle qu'elle soit, se fasse accepter, il faut qu'au-dessus d'elle plane, souveraine universelle, la loi du devoir. La foi qui préside à la vie humaine n'est autre, en définitive, que la foi au devoir (p. 368). »

Nous applaudissons à ces fortes paroles. On ne saurait penser avec plus de profondeur ni dire plus éloquemment. On ne saurait mieux comprendre ni mieux faire comprendre ce qui caractérise l'idée du devoir, ce qui la distingue et la sépare de toute autre notion, ce qui ne permet pas à l'esprit scientifique de l'atteindre et de la résoudre en idées d'origine empirique et sensible.

La foi au devoir ne dépend d'aucune autre; mais sur elle s'appuient les croyances proprement religieuses, les dogmes, élément intégrant de toute religion réelle. Elle mène à voir dans la nature autre chose qu'un simple mécanisme immuable. Elle mène à concevoir, à rêver, à croire possible, à espérer une nature transformée, où serait réalisée la perfection de la vie, où le bien se ferait avec du bien, et non avec du mal. Elle mène à ce dogme fondamental : l'existence de Dieu :

« Par analogie avec la vie, nous pouvons concevoir un être où tout

ce qui est positif, tout ce qui est une forme possible d'existence et de perfection s'unirait et subsisterait, un être qui serait un et multiple, non comme un tout matériel, fait d'éléments juxtaposés, mais comme l'infini, continu et mouvant, d'une conscience, d'une personne. Si cette idée, qui dépasse l'expérience, ne s'impose pas mécaniquement à l'esprit, elle n'en est pas moins très conforme à la raison humaine, comme en témoignent, et les traditions des peuples et les réflexions des penseurs. L'être que représente cette idée est celui que les religions appellent Dieu....

« L'être en qui doit se concilier, se fondre et subsister harmonieusement tout ce qui mérite d'être, est naturellement conçu, et comme un modèle, que l'intelligence, dans les objets qu'elle compose, cherche à imiter, et comme une source d'énergie morale, où la volonté qui lutte pour le mieux, peut incessamment se retremper. Croire en Dieu, croire à l'union éternelle de toutes les perfections que ce monde spatial et temporel nous montre incompatibles, c'est, du même coup, croire que cette incompatibilité n'est qu'apparente, et qu'une force existe, par qui le bien peut devenir, lui-même, la condition et le moyen du bien (p. 387). »

Telle est l'idée générale que M. Boutroux s'est faite de la foi et de l'espérance religieuses. Cette croyance en Dieu, c'est-à-dire à l'existence d'une force par qui, dans notre monde spatial et temporel transformé, le bien peut devenir, lui-même et lui seul, la condition et le moyen du bien; cette croyance, que l'éminent philosophe estime très conforme à la raison humaine rappelle les dernières lignes de sa thèse sur la *Contingence des lois de la nature* : « Le triomphe complet du bien et du beau ferait disparaître les lois de la nature proprement dites et les remplacerait par le libre essor des volontés vers la perfection, par la libre hiérarchie des âmes ».

F. Pillon.

André Arnal. — La philosophie religieuse de Charles Renouvier, 335 p. in-8°, Paris, Fischbacher, 1907.

La philosophie religieuse de Renouvier a été vécue et prolongée plutôt qu'elle n'a été systématiquement étudiée par nos contemporains. Le livre de M. Arnal, quoique très général et schématique, nous donne une intéressante esquisse d'une pensée religieuse que nous aurons grand profit à analyser désormais par le détail.

M. A. montre très bien le rôle immense que jouent le principe de contradiction, et, d'une façon générale, les notions logiques dans la philosophie de Renouvier. Par exemple, si l'idée de commencement pour chaque série phénoménale est, selon Renouvier, nécessaire, en revanche l'idée d'un futur infini n'est pas contradictoire, « puisque les phénomènes ne sont pas et ne seront jamais donnés » (p. 99). De

là, une nouvelle théorie de l'immortalité. « Si nous supposons, dit Renouvier, l'individu donné pour l'espèce, celle-ci pour le genre, et tous les genres possibles pour le tout, nous allons nous perdre dans l'infinité de la substance où tout s'évanouit » (p. 104). Si, au contraire, nous renonçons à un point de vue en quelque sorte social, « nous disons que les lois de l'univers tendent à constituer des êtres individuels et à les conserver » (*Id.*). Toutes les entités substantielles ayant été vaincues, le moi qui survit sera riche de *phénomènes*. L'immortalité, telle que la conçoit Renouvier, est une immortalité intramondaine. Par son hypothèse palingénésique d'organismes nouveaux déterminant des formes spirituelles de plus en plus affinées, il se rapproche de la conception leibnizienne des corps subtils. Cette immortalité est d'ailleurs notre œuvre. Elle dépend de notre vie présente. « L'anéantissement des méchants est l'unique doctrine qui, posant à l'immortalité le bien pour condition, soit parfaitement d'accord avec l'identification du Bien et de la Vie, du Mal et de la Mort » (p. 116). Le problème du mal, Renouvier le déclarait dans les *Derniers entretiens*, est le problème irréductible, et dont la recherche peut seule donner un sens à notre vie. Renouvier ne repousse pas les hypothèses eschatologiques de « nouveaux cieux et d'une nouvelle terre », et pose un monde primitif extra-naturel, d'ailleurs matériel, mais formé d'une matière « à propriétés modifiées » (p. 209). Les individus supérieurs, quoique organiquement distincts, s'interpénétraient de façon intense. La chute du monde primitif a exigé « des siècles de cet univers où le soleil ne mesurait pas les jours » (p. 215). Alors se désorganisèrent les forces harmoniques, le règne de la mort s'accrut, et la nébuleuse, commencement du monde actuel, fut l'achèvement chaotique du monde primitif (*Id.*). Surviendra le « monde futur », qui « ne se conçoit qu'après la ruine de celui-ci », et qui rétablira la « société universelle d'hommes immortels, quels que soient les modes... de leur naissance et de leur intégration organique » (p. 224-25).

Le Dieu de Renouvier est un Dieu vivant. A la façon du Dieu de Pascal, il s'oppose au Dieu des philosophes. « Toutes les doctrines philosophiques, dit Renouvier, ne sont pas anthropomorphiques; mais toutes les vraies religions le sont » (p. 266). Un Dieu vivant s'insère dans le devenir [1]. « L'idée de la vie n'est ni ne se peut penser sans la succession » (p. 195). Dieu pourtant est antérieur et supérieur au temps. « Le commencement est Dieu considéré dans son rapport avec un monde qui est l'œuvre de son intelligence et de sa volonté » (p. 161).

M. A. étudie avec soin les idées de Renouvier sur l'hébraïsme et le christianisme. Renouvier essaye de reconstituer un christianisme

1. Comparer la doctrine de M. Bergson dans l'*Évolution créatrice*, p. 270 : « Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté ».

essentiel, qu'il dégage du paulinisme et des Évangiles, interprétés selon une exégèse plus philosophique que critique. Ses théories les plus intéressantes — on le pouvait prévoir — sont relatives au péché originel. Il voit dans la doctrine augustinienne « la plus grande aberration peut-être du sens moral dont on puisse accuser le dogmatisme » (p. 289-90). Il ne faut pas parler de peines éternelles, mais d'un anéantissement : le pécheur est « effacé du livre de vie ». M. A. xpose également les vues de Renouvier sur le miracle (p. 243-256), sur les rapports de l'acte miraculeux et de l'acte libre, sur les dogmes spécifiquement chrétiens de la Rédemption, de la Résurrection, etc.

La philosophie religieuse de Renouvier n'est ni une construction entièrement personnelle, ni une simple critique des religions. On saisit partout des synthèses mystérieuses, dont les origines devront être scrutées par un historien soucieux de n'en pas atténuer l'étrangeté. Il ne faudra pas craindre non plus de faire appel aux résultats de l'histoire des religions. Ainsi seront éclaircies peut-être certaines influences qu'une analyse purement conceptuelle ne parviendrait pas à découvrir. Il n'y aurait nul profit par exemple à interpréter d'une façon toute logique la théorie des trois mondes, l'identification du mal et du néant, ou les vues sur le polythéisme. Il importe que la philosophie religieuse de Renouvier soit désormais étudiée selon une méthode ample et révélatrice d'une pensée parfois en quelque sorte *mythique*.

JEAN BARUZI.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Remy de Gourmont. — PROMENADES PHILOSOPHIQUES. 2e série : Paris, *Société du Mercure de France*, 1908.

Il est parfois hasardeux de publier en volume de simples articles de critique. Mais cela ne l'est point pour M. de Gourmont, tant ses pages sont vivantes, écrites avec charme et bon sens, et nous font, en leur ensemble, revivre beaucoup des problèmes de ce temps. J'y trouve encore le plaisir particulier d'être le plus souvent d'accord avec lui, en des sujets tels, par exemple, que la responsabilité et le libre arbitre, l'art et la folie. J'ai émis dès longtemps, sur ces questions, des opinions proches voisines des siennes. De même sur celle qui a fourni le morceau le plus important de ce recueil, *Une loi de constance intellectuelle.*

« J'avais depuis longtemps, écrit M. de G., l'idée que l'intelligence humaine s'est maintenue, à travers les siècles, invariable en son fond, en son pouvoir; mais cette idée, je ne savais à quoi la rattacher, quand les travaux de M. Quinton [1] sont venus m'en démontrer la logique. Tout d'abord, elle me semblait incompatible avec la théorie de l'évolution universelle..., etc. » A l'humble dessinateur de la Vézère j'ai décerné, moi aussi, le titre de Phidias préhistorique. « Dans le domaine intellectuel, ajoutais-je, le progrès est évident, si l'on regarde aux effets, à l'accumulation des découvertes, mais on ne voit pas aussi évidemment que Newton ait été supérieur à Archimède, et un Archimède sauvage bornerait l'emploi de son génie à trouver le mode de taille ou la forme d'un silex. » Quant à la difficulté d'un accord avec l'évolutionnisme, elle me semblait écartée par cette simple considération, que s'il convient d'admettre quelques degrés dans notre puissance artistique ou intellectuelle, « on pourrait dire que le pouvoir augmente dans l'homme, mais infiniment moins vite que ne s'accumulent les effets de ce pouvoir [2] ».

Que M. de G. me pardonne ce rappel, qui n'est point pour diminuer ni méconnaître la valeur et l'originalité de son travail.

Au sujet des « lacustres », M. de G., qui ne découvre point chez eux

1. Établissant une *loi de constance physiologique* ou *biologique*.

2. Voir dans *Journal d'un Philosophe* (1887), les morceaux ayant pour titre : l'accroissement du génie et la figure du progrès; et dans *La Morale dans le drame*, la conclusion.

les préoccupations religieuses si évidentes chez les « mégalithiques », se trouve en désaccord avec M. S. Reinach. L'homme primitif, selon ce dernier, est « surtout » religieux. Je n'y vois, je l'avoue, nulle nécessité. Je conçois qu'il ait existé des peuples sans religion ; et, n'en existât-il point sans fétichisme ni pratiques de magie, il ne me paraîtrait pas indispensable d'admettre que les manifestations primitives du génie de l'homme aient dépendu absolument de ces pratiques ou des singularités de ses croyances.

« Le langage, écrit M. de G., p. 74, est un fait de vie comme la motilité, comme la raison. » Ses vues s'accordent, sur cette question, avec celles de M. Victor Henry dans ses *Antinomies linguistiques*, un excellent travail sur lequel s'est reporté récemment mon attention.

La page 85 est à citer : « L'idée de constance intellectuelle, outre qu'elle réserve le fait de progrès par accumulation, ne permet pas de douter des destinées de l'humanité. Elle écarte comme absurde l'idée de décadence, ou du moins ne permet de la concevoir que liée à l'idée de mort, de disparition de l'espèce, c'est-à-dire de révolution géologique telle que les forces révolutionnaires du génie vertébré, base du génie humain, se trouveraient inefficaces. »

Et aussi, p. 96 : « Évolution n'est pas progrès. L'évolution est un fait, et le progrès un sentiment... » Ces considérations dernières valent d'être relues et approfondies. D'autres, jetées ici et là, auraient pu aussi nous retenir (ainsi p. 24 et 54, note).

Le véritable problème reste toujours à distinguer entre ce qui est *stable* et ce qui *évolue*. Le mérite de l'auteur est de l'avoir posé précisément en ces termes mêmes.

Il est un reproche, cependant, que je lui adresserai. C'est de nous donner une sorte d'histoire schématique des inventions essentielles, sans en avoir recherché suffisamment les circonstances, les occasions, et d'en imaginer les conditions et même les conséquences d'une manière un peu arbitraire. Le « traitement rapide » des questions a ses dangers, autant que ses avantages.

Une remarque encore — mais elle ne vise pas M. de G. — sur l'emploi, remis en grande faveur, des mots-entités, tels que la *Vie*. Notre philosophie la plus récente ne conduirait-elle point à une sorte d'animisme discipliné?

L. Arréat.

P. Voivenel. — Littérature et folie, in-8, vii-560 p., F. Alcan, 1908.

Comme le sous-titre l'indique, ce travail est une étude anatomopathologique, nous ajouterions volontiers physiologique, du génie.

Toutes les formes de l'activité humaine ont leur siège et leurs centres dans le cerveau. De toutes les formes de l'activité humaine la pensée et l'expression de cette pensée, le langage, sont les plus

nobles. Or pensée et langage, élaboration et expression des idées ont leurs centres dans le cerveau. En dépit de M. Marie, il est certain que la circonvolution de Broca, la première circonvolution temporale gauche, le pied de la deuxième circonvolution frontale gauche, le pli courbe sont les centres moteur, auditif, graphique et visuel du langage. Il est on ne peut plus vraisemblable que les lobes frontaux, d'autre part, sont les centres intellectuels supérieurs. Le génie littéraire étant l'exaltation simultanée de ces deux fonctions, les centres correspondants doivent être chez les grands artistes exceptionnellement développés.

L'anatomie pathologique a montré cette hypertrophie des centres de la pensée et du langage chez les grands littérateurs. Le poids de leur cerveau dépasse en général la moyenne et leurs centres du langage se trouvent à l'autopsie remarquablement développés.

L'excitation sexuelle et ses déformations sont fréquentes chez les grands écrivains. Or le centre génital est, d'après V., voisin de la sphère du langage. Cette exagération du sens génital chez les hommes de génie est donc en faveur d'une hypertrophie de leurs centres du langage.

Enfin les associations de sensations hétérogènes, l'audition colorée par exemple, loin d'être des signes de dégénérescence, révèlent un cerveau riche en fibres d'associations. La fréquence de ces phénomènes chez les hommes de lettres tend donc à démontrer que leur cerveau présente une sphère du langage importante et remarquablement desservie par les fibres d'associations.

Mais cette hypertrophie de certains centres s'accompagne, comme c'est la règle, d'arrêts de développement et d'atrophie compensatrice en d'autres régions du cerveau. D'où la désharmonie, le déséquilibre mental, signalés si souvent chez les hommes de génie. Ce déséquilibre, qui apparaît ici comme une conséquence du génie, devient chez les aliénés la condition de leur productivité littéraire possible : les écrits des aliénés sont dus à l'excitation de la sphère du langage dans un cerveau désharmonisé par la maladie.

On voit donc comment le rapprochement entre le malade-poète et le poète-malade est inévitable. Mais ce rapprochement est en même temps illégitime. En présence du génie, on n'est pas en droit, malgré le déséquilibre qu'il présente, de parler de dégénérescence ; il faut parler de progénérescence. Car le cerveau de l'homme de génie est en avance sur ceux de son temps ; il est le cerveau de l'avenir. En effet toute l'évolution du système nerveux humain tend à assurer à ce système tout entier, cerveau compris, la sûreté et la précision réflexes de la moelle. Le jour où notre cerveau sera comme notre moelle, tout acte cérébral sera réflexe et toute conscience aura disparu. Or le propre du génie, l'inspiration, est par définition même involontaire, inconsciente. Le cerveau tend à s'y comporter comme notre moelle et à y atteindre par conséquent le terme ultime de l'évo-

lution du système nerveux. Le génie prépare les voies à un état anatomo-physiologique de l'humanité où le cerveau s'élèvera à la perfection automatique de la moelle et où par conséquent le génie ne sera plus ni nécessaire ni possible.

Tel est l'essentiel de ce livre gros de faits et d'idées, qu'on ne peut songer, vu précisément cette abondance, à suivre en tous ses détails, dont quelques-uns au reste prêteraient à de longues discussions.

Ch. Blondel.

S. Sighele. — Littérature et criminalité, in-8, vi-222 p., Giard et Brière, Paris, 1908.

Le livre de M. S. se compose de deux parties.

Dans la première, M. S. analyse et critique, à la lumière, si j'ose m'exprimer ainsi, de la théorie de la dégénérescence, des œuvres de d'Annunzio, auquel il est hostile, d'Eugène Sue, qui lui est sympathique par sa conception et son expression des criminels, de Zola, auquel il est reconnaissant d'avoir lu Lombroso et en particulier d'avoir, dans la *Bête humaine* et *Germinal*, divulgué « les deux conquêtes les plus hardies et toutefois les plus stables et les plus fécondes » « de la science moderne du droit civil » : « la découverte du type anthropologique du criminel-né et la création de la psychologie collective » (p. 130). Les idées exprimées par M. S. soulèvent les réserves suivantes : la clinique mentale est peut-être encore bien incertaine pour s'appliquer à la critique des œuvres d'imagination; les théories de M. Lombroso ne sont pas à l'abri de toute objection; la notion de dégénérescence perd beaucoup de sa précision et en même temps de sa valeur à vouloir tout expliquer.

Dans la seconde partie M. S. s'inquiète de l'influence sociale et morale de la littérature et des conséquences de la publicité croissante accordée aux affaires criminelles. Le problème et ses difficultés sont clairement exposés.

Il est permis de regretter que M. S. attribue à Musset un vers de Monselet et prête, pour les besoins de sa thèse, au mot final d'Antony, qu'il cite d'ailleurs inexactement, un sens qu'il n'a jamais eu.

Ch. Blondel.

Mairet. — La simulation de la folie, in-8, ix-324 p., Coulet, Montpellier, et Masson, Paris, 1908.

La folie est surtout simulée par des condamnés ou des prévenus. C'est donc la simulation de la folie par des criminels que M. M. entend étudier particulièrement. Après un rapide exposé historique, il

montre que la simulation de la folie chez les délinquants est rare sans être exceptionnelle, et que le simulateur est, dans la majorité des cas, un prédisposé. Tantôt le simulateur présente un type d'aliénation mentale connu : manie, stupidité, lypémanie, délire des persécutions, mégalomanie, démence secondaire ou organique. Tantôt l'aliénation mentale simulée n'a de rapports avec aucun type clinique : c'est la forme atypique. Les éléments de doute et de diagnostic sont fournis par les antécédents personnels et héréditaires, l'époque d'apparition du délire par rapport au délit ou au crime, le mode de développement de la folie simulée, l'incohérence et la contradiction des symptômes, les anomalies de l'évolution. Des aveux peuvent être provoqués par la persuasion, par la ruse, par les menaces et même, en certains cas, par la douche céphalique. Le diagnostic de la folie simulée comporte l'appréciation de la valeur clinique des incorrections symptomatiques constatées et la démonstration de leur incompatibilité avec la folie en général et la forme clinique simulée.

Il arrive que des aliénés simulent la folie. Tantôt, méconnaissant leur vésanie réelle, ils simulent une autre forme de folie : ce sont les cas de beaucoup les plus intéressants. Tantôt ils exagèrent eur affection mentale réelle.

D'autres fois la folie est non simulée, mais alléguée. Le prévenu prétend avoir été soumis à l'influence d'un état mental morbide au moment de son délit. Tantôt il allègue un délire toxique ou une impulsion irrésistible, tantôt il simule une amnésie pour rendre suspect son état mental au moment du délit.

Le simulateur étant presque toujours un prédisposé, la question de sa responsabilité réelle se pose toujours en dépit de sa simulation.

Ch. Blondel.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprosi filosofi i psychologuii.

Mai 1907-juin 1908.

S. Soukhanov. *Du caractère méfiant et inquiet.* — L'imagination est généralement développée chez l'inquiet, il est porté vers le rêve et la fantaisie, auxquels il accorde plus de place qu'aux choses réelles; maniaque dans la vie ordinaire, il se crée des habitudes étranges dont il se sépare difficilement. Il serait faux de croire que les méfiants, les inquiets, les irrésolus souffrent de la maladie de la volonté, ils se distinguent souvent, au contraire, par la hardiesse et l'audace de leurs actes, mais cette audace est le plus souvent « agitée et par trop impatiente », changeante, variable selon les circonstances et par conséquent peu durable. Tantôt craintifs, timides, silencieux, tantôt bavards, résolus, vifs, les méfiants, les inquiets produisent des impressions diamétralement opposées sur des personnes différentes. Ils n'aiment pas les nouvelles relations et ne se trouvent à leur aise qu'au milieu des gens qu'ils aiment. Les sentiments de la bonté et de la pitié sont généralement très développés chez eux et cependant leurs actes portent souvent l'empreinte de l'égoïsme. Ils sont affairés, le moindre petit acte les entraîne à des mouvements hâtifs, empressés, inutiles. Ils ont toujours peur d'être mal servis, d'être en retard et mal reçus. Très impressionnables, les malheurs ou ce qu'ils considèrent comme tels laissent sur eux des impressions bien plus profondes que les moments de plaisir et de joie. Les malades imaginaires se trouvent le plus souvent parmi les inquiets.

N.-P. Peskov. *Le subjectivisme scientifique.* — L'auteur signale les dangers du subjectivisme scientifique dans la psychologie expérimentale.

G. Tschelpanov. *L'intelligence chez les animaux.* — Il y a un gouffre entre l'intelligence des hommes et celle des animaux. Les notions de la personnalité, du devoir, de la morale, de la responsabilité, du libre arbitre sont absentes dans le règne animal. La prétendue vie morale et sociale chez certains animaux est une affirmation absurde; dans tous les cas, elle diffère sensiblement de la vie morale et sociale des hommes, sinon au point de vue « qualificatif » du moins au point de vue « quantitatif ». L'auteur prétend que, dans quelque trente ans, les travaux des psychologues des animaux paraîtront aussi ridicules et fantaisistes que les descriptions des géographes du moyen âge. L'étude de M. Tschelpanov n'est pas très claire; on dirait qu'il s'approprie la théorie d'Aristote : les animaux ont une âme, mais il y a un précipice entre l'âme animale et celle de l'homme.

S. GROUZENBERG. *Le pessimisme comme croyance et conception de l'univers.* — Communication faite à la Société de philosophie de Saint Pétersbourg. — M. Grouzenberg, auteur d'une sérieuse étude sur la philosophie éthique de Shopenhauer, analyse de nouveau et critique les théories de ce dernier et aussi celles de Hartmann, de J. Sully, de Tolstoï, etc.

V. TSCHIGE. *L'empereur Paul Ier.* — Les aliénistes et les psychologues russes cherchent à découvrir, depuis quelque temps, des signes d'aliénation mentale dans la famille Romanoff. Le professeur Tschige étudie, à ce point de vue, l'empereur Paul Ier. Fut-il fou? M. Tschige ne se prononce pas nettement, mais tout porte à le croire. Dès son avènement au trône, il est en extase devant la plénitude de sa puissance, tout n'existant que pour lui et par lui, il en use sans scrupules, suivant son bon plaisir. Incapable de discerner entre le bien et le mal, il se laisse dominer par sa faiblesse et sa violence naturelles. Il ne pense jamais systématiquement, mais toujours par des contrastes et passe régulièrement d'un extrême à l'autre. L'amitié de l'empereur était un gage que sous peu on serait la victime de sa haine violente. Il se sépara ainsi successivement de toutes les personnes qui l'approchaient. « Sous peu je me verrai forcé de faire tomber des têtes qui jadis m'étaient chères », annonçait-il à ses proches. Il enfermait l'impératrice à clef pendant des heures entières et c'est avec sang-froid qu'il ordonna d'arrêter sa femme et ses fils. Il craignait toujours d'être empoisonné. En 1782, se trouvant à Florence, à un dîner chez le grand-duc Léopold, tout à coup, il se leva, plongea les doigts dans sa bouche, en criant qu'on l'avait empoisonné. Un jour, son cheval se cabra; pour le punir, il ordonna de le laisser mourir de faim; il manifesta une vive satisfaction quand au bout de huit jours il apprit que la bête avait succombé. Jamais délire ne fut plus complet. L'ambassadeur d'Angleterre informe son gouvernement que « l'empereur de Russie est fou; on pourrait en tirer de grands avantages, si l'on profite des moments favorables ». Un autre écrit : « Paul Ier a des convulsions terribles et les signes les moins équivoques des attaques d'épilepsie. » Un jour, un ministre dit à l'impératrice parlant de son mari : « Il est fou. — Je le sais comme vous, malheureusement, il ne l'est pas assez pour pouvoir mettre l'État à l'abri des maux qu'il lui prépare ». Un demi-fou, dirait M. J. Grasset.

N. L. SCHAPIRE. *Le génie scandinave.* — L'auteur étudie les tendances philosophiques chez les écrivains scandinaves, il ne s'arrête particulièrement qu'aux œuvres d'Ibsen, de Bjœrnson, de Strindberg, etc., il ne dit rien des philosophes proprement dits. Cependant, depuis le XVIIe siècle, grâce à la transplantation des principes cartésiens, la Scandinavie s'est approprié, d'une manière assez indépendante, les résultats du développement de la philosophie. On y voit se conserver et se perfectionner l'esprit philosophique qui est intimement lié à l'esprit religieux. La source la plus profonde de cette culture est le respect et l'amour de la liberté, de l'autonomie de l'homme, du droit

et du devoir humains et l'aspiration vers quelque chose de supérieur. M. Schapire ne dit pas un mot de Geïser (1783-1847) et de son livre l'*Histoire de l'homme*; de Boström (1797-1866) dont les conférences sur la philosophie religieuse et sur l'Éthique eurent un grand retentissement en Scandinavie. Il passe sous silence l'ouvrage inachevé de Nybeaens, *La philosophie suédoise* et même Alqwist (1793-1866) qui représente le subjectivisme moral de la pensée suédoise. Runeberg (1804-1877) et Rudberg (1828-1895) mériteraient au moins une mention. Les œuvres du premier sont remplies d'une haute morale objective; le second, mythologiste, philosophe, est un historien averti des religions, champion d'un humanitarisme éclairé et d'un christianisme sans dogmes.

E.-N. Troubetskoi. Étude très approfondie sur l'*Utopie sociale de Platon*. On vient de publier les *Mémoires autobiographiques* posthumes de Setschénov (Voir notre *Philosophie russe contemporaine*), l'auteur célèbre des *Réflexes du cerveau*, qui a si fortement influé sur toute sa génération. Le professeur Oumov, dans la préface qu'il a donnée aux mémoires de son ami, s'exprime ainsi : « Setschénov était un vrai sage; toutes les disgrâces de la vie quotidienne étaient considérées par lui comme l'accessoire inévitable de l'existence de tout habitant temporaire de notre planète; elles n'entamaient pas sa sérénité et c'est dans la subordination réfléchie de toutes les contingences de la vie humaine à ce qui survit aux mortels que se manifeste la puissance intellectuelle du savant. Là réside aussi le secret de son immense influence morale sur quiconque entrait en contact avec lui ».

Ossip-Lourié.

The Psychological Review.

Vol. XIV; 1907.

W.-M. Urban. *Definition and analysis of the consciousness of value* (1-36, 92-129). — Pour faire suite à son article publié en 1905 dans *Philosophical Review*, sur l'appréciation de la valeur, U. cherche quels sont les fondements psychologiques de notre appréciation de la valeur des objets ou des actions.

A.-H. Lloyd. *Some important situations and their attitudes* (37-53). — Examen des modifications que subit l'idée du bien ou du mal, du vrai ou d'erreur relativement à la situation du sujet.

J.-Rowland Angell. *The province of functional Psychology* (61-91). — La psychologie fonctionnelle est celle qui étudie les opérations mentales caractéristiques à l'état vivant. Ainsi la psychologie fonctionnelle des sensations cherche à déterminer les caractères des différents sens en tant qu'ils agissent : tandis que la psychologie descriptive ou structurale recherche le nombre et les caractères des divers

éléments des sensations, comme le faisait, par exemple, Locke. Dans une étude publiée en 1903 par *Philosophical Review*, J.-R. Angell a déjà étudié les relations de la psychologie fonctionnelle et structurale à la philosophie; il cherche maintenant ce qui caractérise la psychologie fonctionnelle, et montre qu'elle change le point de vue de la psychologie ancienne, ses classifications, etc.

HELEN THOMPSON AND KATE GORDON. *A Study of after images on the peripheral retina* (122-167). — Ces expériences qui semblent avoir été conduites avec beaucoup de précision, ont été faites avec les papiers de Hering : des nombreux tableaux relatant les résultats, les auteurs concluent : 1° à l'extrême périphérie, toutes les couleurs paraissent grises; 2° plus près du centre, elles tendent au bleu et au jaune; 3° enfin concentriquement à cette zone, les couleurs apparaissent telles qu'elles sont : sauf un sujet, personne n'a présenté le phénomène dont parle Hellpach (*gegenfarbige zone*); 4° le fond altère souvent les couleurs présentées, comme l'a établi l'étude de M. Fernald.

Quant à l'image consécutive, sa couleur dépend de trois facteurs : 1° la couleur de l'excitant; 2° la place que celui-ci occupe sur la rétine; 3° le fond surtout : la couleur de l'image consécutive est renforcée par le coloris lumineux du fond qui approche d'elle. Enfin l'image consécutive est généralement proportionnelle en vivacité à celle de l'excitant : et d'autant plus faible que le fond est plus sombre. La distinction des couleurs est généralement plus facile à faire pour l'excitant que pour l'image consécutive : cependant le contraire se présente aussi. Leur durée est très variable : généralement elle croît à mesure que l'on se rapproche du centre.

Travaux du laboratoire de Chicago. — H. CARR. *The pendulum Wishpash illusion of motion* (169-180). — Discussion de l'explication d'une illusion visuelle, donnée par Dodge; et exposé d'une expérience contredisant cette explication. H. C. conclut que le phénomène est dû principalement au retrait de l'image consécutive positive.

W. BINGHAM. *The role of the tympanic mecanism in audition* (229-253). — Observation d'un professeur qui a perdu les tympans et les osselets de l'une et l'autre oreille depuis près d'un an, et qui continue cependant à entendre presque aussi bien qu'autrefois, quoique l'acuité auditive commence à diminuer. B. a mesuré l'acuité auditive aux sons simples et aux mots, la limite extrême de l'audition des tons, l'audition musicale, celle des bruits et enfin la localisation. La conclusion dit que le rôle de la conduction des bruits et des sons a été exagéré, au détriment des autres fonctions physiologiques de l'audition; à noter, d'ailleurs, que les autres sensibilités du sujet ne paraissent pas exagérées.

BALDWIN. *Thought and language* (181-204). — Extrait de son ouvrage sur la logique expérimentale. B. s'appuie sur ce principe : que la connaissance est un bien commun, et non une propriété individuelle, et que la réalité est adaptée à la connaissance non pour satisfaire

l'intérêt théorique de quelqu'un, mais pour provoquer la curiosité et l'impulsion pratique.

L.-C.-L. Herrick. *The nature of the soul and the possibility of a psycho-mecanic* (205-228). — Étude sur les théories contemporaines de l'âme : elle paraît à l'auteur un équilibre entre des fonctions multiples.

F.-M. Urban. *On the method of just perceptible differences* (244-253). — Ayant fait un certain nombre de recherches pour vérifier si le procédé expérimental décrit par Fechner et Wundt, comme la méthode des plus petites différences perceptibles, et par Muller et Reitchner comme la méthode des limites, répond bien à ce que voulaient ces auteurs, U. conclut que oui. La base théorique de la méthode des plus petites différences perceptibles est la même que celle de la méthode des erreurs : à savoir, la détermination empirique de la probabilité de jugements de différents types quand l'intensité varie d'une quantité déterminée.

S. Colvin. *The ultimate value of experience* (254-263). — Étude sur la manière dont le pragmatisme et l'utilitarisme entendent l'expérience et pourquoi ils sont l'un et l'autre incomplets.

Baldwin. *On Truth* (254-287). — Origine de la certitude et examen de sa nature : le fond est un sentiment de contrôle constant et exact.

W.-M. Urban. *The nature of feeling and will and their relations* (299-314). — U. expose une conception de la nature du sentiment et de la volonté qui donne une base psychologique pour apprécier les lois de l'évaluation dont il a parlé dans les articles ci-dessus analysés.

R.-W. Sellars. *Fourth progression in the relation of mind and body* (315-328). — Considérations sur les relations du physique et du moral appuyées de nombreuses citations de psychologues contemporains.

H.-Th. Woolley. *Sensory affection and emotion* (329-344). — On sait que Stumpf soutient que les affections sensorielles, les sentiments inférieurs, sont une autre classe de sensations coordonnées à celles que nous connaissons déjà. D'autre part, Stumpf estime que les affections sensorielles ne sont pas de simples attributs des sensations, et qu'elles ne sont pas cependant des éléments de conscience différents des sensations. Partant de là, H. W. étudie des sensations de peine et de plaisir nées dans les organes de la vie végétative et à la peau; elle étudie aussi le ton affectif des sens supérieurs, conformément à ce qu'a fait Stumpf. Sa conclusion est analogue à celle de Stumpf; cependant il ne faut pas oublier que le sentiment disparaît à mesure que l'habitude le rend plus clair : et que l'attention, qui rend mieux connus les éléments cognitifs, rend au contraire moins intenses les éléments du sentiment, les désagrège et les dissipe. — Ce sont d'ailleurs les mêmes vues qu'a exposées R. Logerbory, à Leipzig, en 1903, à l'insu de H.-T. W.

H. Carr. *Apparent control of the position of the visual field* (357-382). — Examen de la vision d'une étudiante hystérique capable de reporter plus haut tout son champ visuel, à volonté : ce déplacement

est maintenu aussi longtemps que la fatigue, due à l'effort constant, n'intervient pas. Quelle est l'origine de ce phénomène? C. a émis d'abord trois hypothèses : 1° cette translation est produite par un phénomène d'innervation qui n'atteint pas les mouvements de l'œil, mais déplace les références spatiales de la rétine; 2° ou bien les références spatiales restent normales, mais des phénomènes de réfraction latéraux ou autres déplacent la situation des objets; 3° ou bien enfin le tout provient d'une illusion sur la position du corps, qui est objectivée. Mais aucune de ces hypothèses ne rendait compte du fait observé. Ce qui semble être, c'est que, durant toute la période du déplacement, la rétine reste insensible à toute excitation extérieure et le sujet n'a que l'hallucination des images consécutives (positives) des objets qu'il voyait avant le phénomène. En tout cas, les translations peuvent avoir lieu dans tous les sens, et peuvent provenir soit d'un mouvement de l'œil ou de la tête ou du corps. Tous les objets nouveaux introduits dans le champ de la vision durant le déplacement du champ visuel, ne sont pas perçus : mais ils modifient l'éclat, la couleur et la localisation des images déplacées. Quant aux objets fixés d'abord, quoiqu'ils ne soient plus perçus à leur place exacte, ils continuent d'agir sur les images déplacées, aussi longtemps que leur stimulus agit sur la rétine. L'effet d'un stimulus ancien est plus grand et très différent de celui de quelque excitant nouveau que ce soit, introduit durant le déplacement. Ce fonctionnement anormal de la vision peut être à volonté détruit par un *fiat* mental accompagné par un effort du côté de l'orbite : pour le faire cesser, c'est le contraire avec relâchement du côté de l'orbite. D'autres changements se produisent encore d'une façon analogue.

On ne peut résumer les théories proposées pour expliquer ce fait : mais il faut signaler l'importance de cette observation, la première où l'on voit analyser méthodiquement et d'une façon positive, ces phénomènes de vision hystérique.

G.-H. Mead. *Concerning animal perception* (383-390). — Peut-on expliquer la perception animale avec notre théorie actuelle de la perception? dans la théorie actuelle, la perception suppose toujours un certain degré de raisonnement.

E.-H. Rowland. *A Study in vertical symmetry* (391-393). — Étude rapide sur les causes qui font varier de façon uniforme la disposition de certaines lignes dans les tableaux, etc.

Baldwin. *Logical community and the difference of discernibles* (395-402). — Sous une autre forme, B. revient sur les questions de quantité en logique.

The Psychological Bulletin (1907). — A signaler dans cette annexe de *Psychol. Review*, les articles de Buchner sur le mouvement psychologique en 1905, de David Coyle sur les images renversées, de Hoch sur les facteurs psychogénétiques des psychoses, de Caroline Hill sur les organisations volontaires, etc.

Dr Jean Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. Rey. — *La philosophie moderne.* In-12, Paris, Flammarion.

Vial. — *Les erreurs de la science*, 9e éd. In-8°, Paris.

Revel. — *Vers la fraternité des religions par l'unité de la pensée ésotérique.* In-12, Paris.

Havelock Ellis. — *La pudeur, la périodicité sexuelle, l'auto-érotisme*, trad. de l'anglais par Van Gennep. In-8°, Paris, *Mercure de France.*

G. Compayré. — *L'adolescence : études de psychologie et de pédagogie.* In-12, Paris, F. Alcan.

Ioteyko et Stefanowska. — *Psychophysiologie de la douleur.* In-8°, Paris, F. Alcan.

C. Piat. — *De l'insuffisance des philosophies de l'intuition.* In-12, Paris, Plon.

Picard. — *Le droit pur.* In-12, Paris, Flammarion.

D. Dromard. — *La mimique chez les aliénés.* In-12, Paris, F. Alcan.

Girod. — *Démocratie, Patrie et Humanité.* In-12, Paris, F. Alcan.

Baumann. — *Le cœur humain et les lois de la psychologie positive.* In-12, Paris, Perrin.

Dewey et Tufts. — *Ethics.* In-8°, New-York, Holt.

Benett. — *The ethical Aspects of Evolution.* In-12, Oxford, Clarendon Press.

Chapman Dharp. — *A Study of the influence of Custom on the moral Judgment.* In-8°, Madison.

Proceedings of the Aristotelian Society. In-8°, t. VIII, London, Williams et Norgate.

Wundt. — *Logik*, Bd. II, 3e Ausg. In-8°, Stuttgart, Enke.

Ulitz. — *Grundzuge der aesthetischen Farbenlehre.* In-8°, Stuttgart, Enke.

E. Dürr. — *Einführung in die Pädagogik.* In-8° (*Ibid.*).

Meuman. — *Intelligenz und Wille.* In-8°, Leipzig, Meyer.

Dürr. — *Die Lehre von der Aufmerksamkeit.* In-8° (*Ibid.*).

Messer. — *Empfindung und Denken.* In-8° (*Ibid.*).

Losskij. — *Die Grunlegung der Intuitivismus.* In-8°, Halle, Niemeyer.

Kant. — *Gesamt. Schriften*, Bd. V. In-8°, Berlin, Reimer.

Arndt. — *Das Verhältniss der Verstandeserkenntniss zur sinnlichen in der vorsocratischen Philosophie.*

L. Stein. — *Philosophische Strömungen der Gegenwart.* In-8°, Leipzig, Enke.

G. Marchesini. — *L'intoleranza e i suoi presupposti.* In-12, Turino, Bocca.

A. Marchesini. — *La parola nelle vita e nelle scuola.* In-12, Paravia, Roma.

D'Aragona. — *Lutto e energia.* In-8°, Piacenza.

G. Vidari. — *L'Individualismi nelle dottrine morali.* In-8°, Milano, Höpli.

S. Bové. — *El sistema cientifico Lulliano : Ars magna.* In-8°, Barcelona, Tip. catolica.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXVI

NOTES ET DISCUSSIONS

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

